

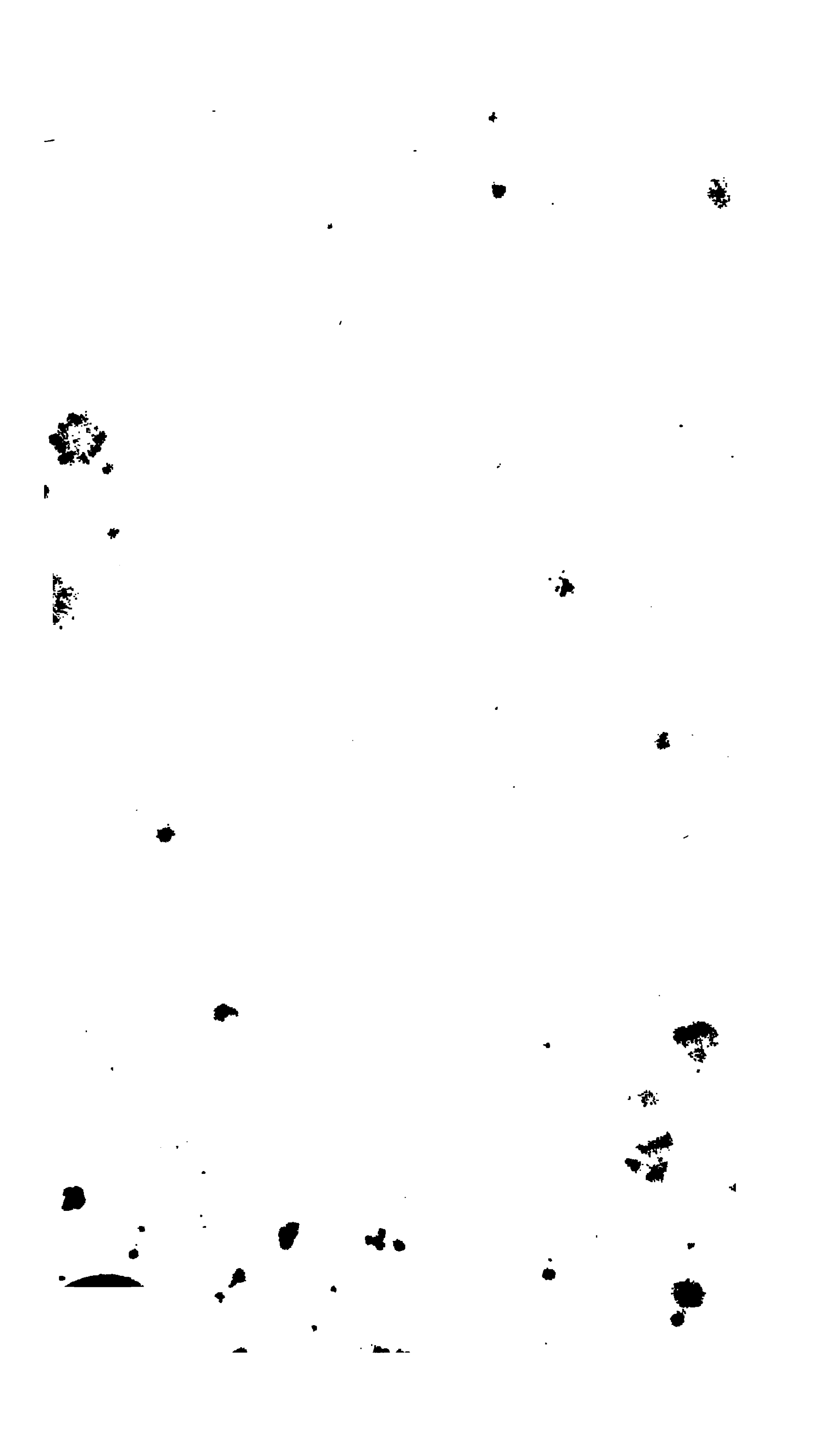








REALISMUS UND NOMINALISMUS.



REALISMUS UND NOMINALISMUS

IN IHREM EINFLUSS AUF DIE DOGMATISCHEN SYSTEME
DES MITTELALTERS.

EIN BEITRAG

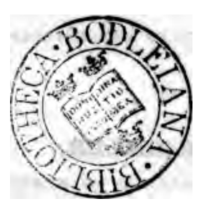
ZUR DOGMENGESCHICHTE UND ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

AUS DEN QUELLEN DARGESTELLT

von

H. O. KŒHLER,
PASTOR ZU GR. VIELEN IN MECKLENBURG.

GOTHA.
VERLAG VON FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.
1858.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

VORWORT.

Eine Monographie über den in dieser Schrift behandelten Gegenstand giebt es bisher noch nicht, und alles, was man über die Dogmatiker des Mittelalters und ihre Abhängigkeit von Realismus und Nominalismus wissen möchte, muss man sich aus kirchengeschichtlichen, dogmengeschichtlichen und philosophischen Schriften zusammen-suchen. Und doch hat die Geschichte der Philosophie ein anderes Interesse, als auf den theologischen Inhalt jener Systeme einzugehen, wie denn andererseits die Kirchen- und Dogmengeschichte sich nicht eben gedrängt sieht, auf die mittelalterlichen Dogmatiker anders Rücksicht zu nehmen, als auf ihre Gesammtheit oder auf einzelne durch sie ausgebildete Dogmen. So genügen denn Werke über die Geschichte der Philosophie, wie das eminente Werk von Ritter, und ältere und neuere Werke über Kirchen- und Dogmengeschichte nicht, um den Einfluss der realistischen und nominalistischen Philosophie auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters klar zu erkennen. So lange nun noch nicht gründlichere und reichere Untersuchungen von Andern veröffentlicht werden über einen Gegenstand, der beinahe ein halbes Jahrtausend die grössten Geister der westlichen Christenheit beschäftigt hat, bis so lange möge diese Arbeit der Lesewelt, namentlich der theologischen, dargeboten werden.

Dieser so eben dargelegte Gedanke ist's denn auch gewesen, der den Verfasser bewogen hat, die vorliegende Schrift, die als Manuscript einer Examenscommission eingeliefert wurde, in die gegenwärtige Form zu bringen. Nicht nur eine Durchsicht, sondern eine gründliche Durcharbeitung erfolgte, und diejenigen Herren, welche das Manuscript gelesen haben, werden hier

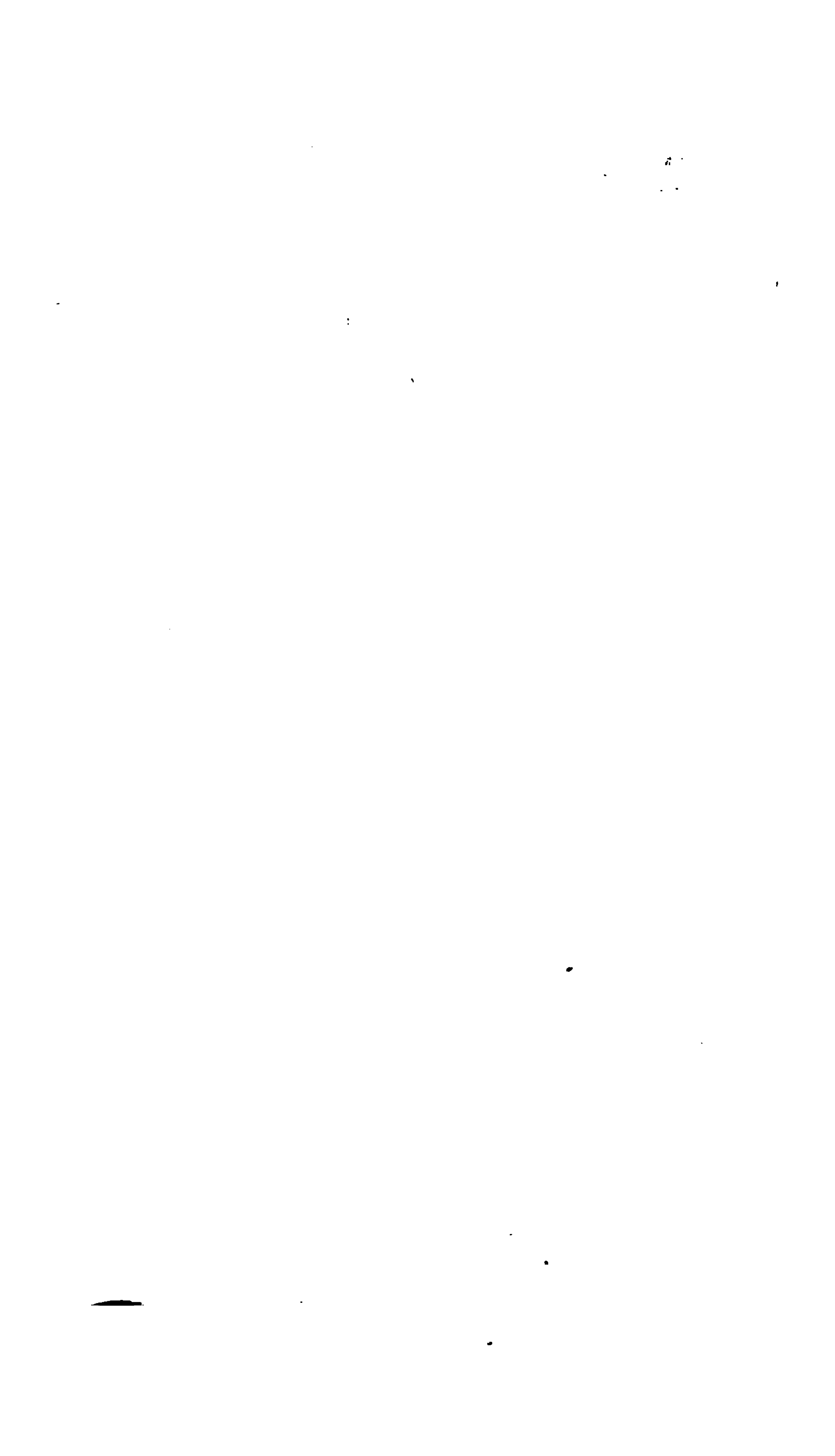
überall die bessernde Hand, manche Abschnitte aber ganz neu finden. Die Bibliotheken in Göttingen und Hamburg lieferten mir noch einige wichtige Quellen, die vorhin aus der übrigens auf diesem Gebiete reichen Rostocker Bibliothek nicht zu erlangen waren, und nur so, nach möglichst treuer Benutzung dieser, konnte die Arbeit einigermassen zum Druck ausgehen. Um Entschuldigung wegen Unvollständigkeit muss doch noch genug gebeten werden — denn wie wäre wohl Vollständigkeit auf einem so weiten Gebiete in einer so kleinen Schrift zu erwarten — aber dass oft ganze Reihen von Dogmatikern eliminirt wurden, und dass selbst die Systeme sehr berühmter Theologen nur andeutungsweise in den Bereich dieser Arbeit gezogen worden sind, dies wird man als Absicht erkennen, da der Verfasser so verfahren musste, um die rechte Einheit der Untersuchung nicht zu beschädigen.

Ich danke den Bibliothekaren der erwähnten drei Städte für die Bereitwilligkeit, mit der sie mich unterstützt haben, ebenso auch den geehrten und lieben Freunden, die mir durch ihre Vermittelung oder auch mit den Schätzen ihrer Privatbibliotheken geholfen haben, endlich auch dem Herrn Verleger, der sich, trotzdem dass das grössere Publicum vor der Hoplitenrüstung eine gewisse Scheu hat, entschlossen hat, das Buch in seinen Verlag zu nehmen. Und so möge es denn ausgehen, um später gründlicheren Untersuchungen zu weichen.

Gr. Vielen, im Mai 1858.

DER VERFASSER.

INHALTSVERZEICHNISS.



I.

EINLEITUNG.

Wenn wir die Lehrentwickelung des Mittelalters oder des scholastischen Zeitalters vergleichen mit der Lehrentwickelung in den beiden angrenzenden Zeiträumen, kurzweg im patristischen und im reformatorisch-lutherischen Zeitalter, so kann uns die grosse Armuth und der Mangel an schöpferischer Kraft nicht entgehen. Während wir in den ersten sechs Jahrhunderten die grossartigsten Kämpfe vor uns sehen in theologischer, soteriologischer und anthropologischer Hinsicht, und als Resultat dieser Kämpfe eine gründliche Ausbildung der Lehrstücke von der Trinität, der Incarnation und der Sünde; während wir ferner im sechzehnten Jahrhundert ebenso grossartige Kämpfe wahrnehmen auf dem Gebiete der Soteriologie und der Anthropologie, und eine ebenso gründliche Ausbildung der Lehrstücke von der Sünde und von der Gnade, von der Person Christi und von den Sacramenten und vielen angrenzenden Gebieten — so finden wir im Mittelalter eine auch nur annäherungsweise ähnliche Erscheinung durchaus nicht. Wir finden wohl eine grossartige systematische Zusammenstellung, aber systematische Zusammenstellung ist nicht Lehrentwickelung, und was in dieser letzteren Beziehung geschehen ist, kann doch nur unbedeutend genannt werden. Die Streitfragen des Monotheletismus im siebenten Jahrhundert und des Adoptianismus im achten



REALISMUS UND NOMINALISMUS.

in der Philosophie die scholastische Zeit von dem aus dem griechischen Alterthum Ueberlieferten und Vorhandenen abhängig war.

Eine Ausgleichung dieser beiden Factoren aber, oder besser gesagt eine Verschlingung derselben zu einem grossartigen Ganzen der kirchlichen Lehre, wie sie überliefert war, und der griechischen Philosophie, wie sie ebenfalls überliefert war, zu einem mehr oder minder abgerundeten System, das war die Leistung der scholastischen Theologen, eines Anselm von Canterbury wie eines Abälard, eines Thomas von Aquino wie eines Duns Scotus und vieler Anderer. Das ist bei allen das Gemeinsame, dass sie zum Begreifen dessen, was der Glaube als Inhalt hat, die Philosophie zu Hülfe nehmen, unter Festhaltung an den augustinischen Grundsätzen: *fides praecedit intellectum*, und: *non est contradictio inter fidem et intellectum*; und wie gross auch sonst die Verschiedenheit sein mochte zwischen Anselm und Abälard, zwischen Thomas und Scotus, so hatten doch diese Grundsätze gleiche Gültigkeit für Alle. Seit dem Ende des eilften Jahrhunderts aber tritt in der Scholastik, zunächst auf philosophischer Seite, aber übergreifend auf die Theologie, ein Gegensatz auf, der Realismus und der Nominalismus, und diesen Gegensatz in seinen Einflüssen auf die dogmatischen Systeme darzustellen soll eben unsere Aufgabe sein. Da wir aber schon gesehen haben, dass auf philosophischem Gebiete die Scholastik abhängig war von dem griechischen Alterthume, so werden wir zunächst einen kurzen Blick auf die Wurzeln des genannten Gegensatzes im griechischen Alterthume selbst zu werfen haben, wobei wir als Entschädigung für die Abschweifung den Vortheil haben werden, dass das Wesen des Gegensatzes deutlicher und klarer wird.

Nach *Plato* nämlich giebt es allgemeine Begriffe (νοήματα), welche der Vernunft des Menschen angeboren und somit eigenthümlich sind, deshalb auch allem Denken der Vernunft zu Grunde liegen und namentlich allen Vorstellungen von

etwas Einzelnem und Besonderem vorausgehen. Diese angeborenen allgemeinen Begriffe sind die Ideen (ἰδέαι), welche aber nicht blos die Grundlagen (ἀρχαί) und Principien unsers Wissens, sondern auch die ewigen Musterbilder (παραδείγματα) der Dinge in der Welt sind. Wenn nun die Vernunft diese Dinge (τὰ πολλά), deren eine unendliche Mannigfaltigkeit besteht, betrachtet, so ist ihre Aufgabe, sie auf jene Ideen zurückzuführen und so anstatt des Veränderlichen das Unveränderliche und wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὂν) zu finden. Die Ideen sind ewig, und nach ihnen sind die Dinge durch die Gottheit gebildet worden; es ist also ein Zusammenhang zwischen Beiden und eine Zusammenstimmung, und so können durch die Betrachtung der Dinge die der Seele angeborenen aber in ihr schlummernden Ideen weiter entwickelt werden. Dies Erkennen des Allgemeinen und Nothwendigen und demnach des Zusammenhanges aller Dinge und ihres Wesens ist nach Plato die Philosophie. Zwar aus Platos Schule hervorgegangen, aber doch durch seine weitgreifende Naturbeobachtung auf einen etwas andern Standpunkt gebracht, behauptete nun *Aristoteles*, dass alles Wissen ein doppeltes sei, ein mittelbares und ein unmittelbares, und dass jenes, das mittelbare, nur desshalb möglich sei, weil dieses, das unmittelbare, Wissen existire. Wir erfahren unmittelbar nur das Einzelne und Besondere (τὰ καυ ἕκαστα), mittelbar erst das Allgemeine (τά καθόλου); und zwar sind die logischen Schlüsse der Vernunft das Mittel, um aus dem unmittelbar Gewissen das mittelbar Gewisse zu finden. In den Dingen in ihrer Mannigfaltigkeit und mannigfaltigen Besonderheit liegt demnach auch das Allgemeine; es ist mehr als eine blosse Zusammenstimmung der Dinge mit präexistirenden Ideen, es ist eine völlige Einheit in der Weise, dass das Allgemeine nur im Besonderen besteht, und zwar das Allgemeine wie das Besondere gleich ewig. Die Welt ist also auch ihrer Form nach ewig, und diese Welt um des Wissens willen zu erkennen ist nach Aristoteles

die Aufgabe der Philosophie. — *Zeno* endlich, der Begründer der stoischen Schule, stellt das Allgemeine zu dem Besonderen und zu den Dingen in der Welt noch in ein anderes Verhältniss, indem er von den Vorstellungen ausging, welche die Seele in sich aufnimmt. Eindrücke von Aussen treten an die Seele und erzeugen hier Vorstellungen (φαντασίαι), welche unter sich weiter nicht zusammenhängen. Aber die Vernunft als herrschende Kraft der Seele (τὸ ἡγεμονικόν) bringt dieselben in Verbindung und erzeugt durch Vergleichung solcher Wahrnehmungen alle übrigen Vorstellungen, also auch die des Allgemeinen. Die Wahrnehmungen gehen demnach den Begriffen voraus, und wenn nun die gesunde Vernunft den Wahrnehmungen und den wahrgenommenen Gegenständen entsprechend denkt, so ist dies die Wahrheit. Eine solche abgeleitete wahre Vorstellung (eine κατάληψις oder φαντασία καταληπτική) ist nun das für den Weisen zu Erzielende, sie ist das unwandelbare Wissen des Philosophen, welchem Wissen denn auch das Handeln desselben (*sequi naturam*) gemäss ist. (Vergl. *Tennemann*, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierte Auflage. S. 112—146.)

Fassen wir die Aussagen dieser drei Systeme über das Verhältniss des Allgemeinen zu den besondern Dingen kurz zusammen, so lehrte *Plato*, dass das Allgemeine das Wesentliche sei und vor den besonderen Dingen vorausgehe; ihm gegenüber *Zeno*, dass das Besondere das Wesentliche sei und dem Allgemeinen wie allen Begriffen vorausgehe, zwischen beiden *Aristoteles*, dass das Allgemeine seine Erscheinung habe in dem Besonderen und zugleich mit demselben das Wesen ausmache. Es ist dies dasjenige, was das Mittelalter durch die scholastischen Formeln ausdrückte: „*universalia aute rem* (nach Plato), „*universalia in re*" (nach Aristoteles), und „*universalia post rem*" (nach Zeno). Was nun die Autorität dieser drei Philosophen betrifft, so kommt, obwohl der mittelalterliche Nominalismus den Grundgedanken des *Zeno* am meisten gleicht, gerade dieser am wenigsten in Betracht,

einmal weil seine Autorität nicht so ausgebreitet war wie die des Plato und des Aristoteles, und dann weil schon aus den aristotelischen Grundgedanken in übertreibender Schärfung, wie sich im Verlauf der Darstellung ergeben wird, die nominalistische Anschauung gewonnen werden konnte. Sollte indess, was bisher noch nicht zur Klarheit gekommen ist, ein directer Einfluss des Stoicismus auf den Nominalismus stattgehabt haben, so vermittelte er sich durch die Schriften des Cicero und Seneca, welche dem Mittelalter nicht unbekannt gewesen sind und ihrer Sprache nach nicht so verschlossen wie die griechischen Quellen. Zu den beiden andern Meistern nahm das Mittelalter seiner Kenntniss nach folgendes Verhältniss ein. Da die griechische Sprache nicht bekannt war — im Allgemeinen, und hiergegen sprechen die Ausnahmen bei *Beda* und *Johann Scotus Erigena* nicht — so wären die griechischen Originalschriften doch ohne Einfluss gewesen, wenn man sie auch im Abendlande besessen hätte; dennoch waren Plato und Aristoteles nicht ganz unbekannt. Von *Plato* hatte man in der lateinischen Uebersetzung des Chalcidius den Timäus, und in ihm gerade die Ideenlehre, vielleicht auch den Phädon in der Uebersetzung des Apulejus (*Ritter*, Gesch. der Phil. VII. S. 70), auch den *Macrobius* aus dem vierten Jahrhundert, aus dem man die Kenntniss der platonischen Philosophie schöpfen konnte, wie dies Abälard gethan hat (Ritter [1] a. a. O. S. 72). Was aber wichtiger war als das directe Zurückgehen auf Plato, das war das Vorhandensein platonischer Gedanken in den Schriften *Augustins*, da dieser gerade im höchsten Ansehen stand für die Theologie des Mittelalters und demnach auch dem ganzen ihm folgenden Zeitalter den Stempel des Platonismus aufdrückte. Mag also auch die ursprüngliche Kenntniss des Plato bis zum Wiederaufleben der classischen Wissenschaften mangelhaft gewesen sein,

[1] Dass Abälard den lateinischen Timäus gekannt habe, was Ritter leugnet, geht aus dem Citat *Expos. in Hexaemeron* p. 642 (*ed. Cousin*) hervor.



dennoch finden wir platonischen Realismus ebenso traditionell ausgebreitet, wie die theologischen Sätze des Augustinismus. Dies gilt für die erste Hälfte des Mittelalters (bis zum dreizehnten Jahrhunderte) um so allgemeiner, je weniger man nach den neuesten Untersuchungen *Jourdain's* (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Paris 1819. Deutsch von Stahr. Halle 1831) vor dem dreizehnten Jahrhunderte von Aristoteles kannte. Nur das Organon desselben, welches die Logik enthält, war im Abendlande bekannt, und dazu noch, da ja die griechische Sprache unverständlich war, nur in der lateinischen Uebersetzung des *Boëthius.* Wie nun für die Kenntniss des Aristoteles der Macrobius, so kamen hier für die Kenntniss des Aristoteles zu Hülfe die Schriften des *Boëthius, Cassiodorus* und *Martianus Capella,* wogegen Augustin als Ueberlieferer der Form kaum zu nennen ist. So bis zum dreizehnten Jahrhunderte, denn auch *Abälard* macht keine Ausnahme mit grösserer Kenntniss des Aristoteles. Denn wenn *Franke* (Arnold von Brescia. Zürich 1825. S. 33) sagt: „Abälard führte nach dem Beispiele der Araber neben dem logischen auch die physischen Bücher des Aristoteles in die Schulen ein", so ist dem entgegenzuhalten, dass *Ritter,* um von mir selber zu schweigen, im ganzen Abälard nur eine Stelle gefunden hat, wo die Physik des Aristoteles citirt wird (*theol. christ. III, p.* 1268 A), und zwar gerade diese Stelle als eine eingeschobene erklärt (a. a. O. S. 84). Und wenn *Schlosser* (Weltgeschichte VI. S. 336) gegen Jourdain's Behauptung von Abälard sagt, „seine Bekanntschaft mit der Metaphysik des Aristoteles geht aus seiner philosophischen Begründung der Dreieinigkeitslehre, die er Einleitung in die Theologie betitelt hat, deutlich hervor, — — der griechischen Sprache war Abälard, wie wir bestimmt wissen, ganz mächtig"; so ist dem gegenüber geltend zu machen, erstens dass Abälard selbst in seiner Dialectik gesteht, deshalb den Plato nicht gelesen zu haben, weil diese Schriften nicht ins Lateinische übersetzt seien, und zweitens dass auch dem *Al-*

cuin und dem *Scotus Erigena* die metaphysischen Kategorieen des Aristoteles bekannt waren bei Unbekanntschaft mit seiner Schrift, und dass auch sie diese Kategorieen auf die Lehre von Gott anwandten. (*Alcuin*, *de fide* 5. *Trin. I*, 15. *de dialectica* 3. *Scotus Erig. de divis. nat.*). Die Kenntniss dieser Kategorieen war also auf indirectem Wege anderweitig dem Mittelalter zugekommen und ihm verblieben; erst mit dem dreizehnten Jahrhundert jedoch erlangte man durch Uebersetzungen aus dem Arabischen, später aus dem Griechischen eine directere und völligere Kenntniss des Aristoteles, und während früher seine Autorität nur im Formalen gegolten hatte, so machte sich nun bald auch in materieller Hinsicht sein Gewicht fühlbar. Der platonische Realismus ist im Verschwinden, und ein aristotelischer Realismus macht den Uebergang zu einem aristotelischen Nominalismus, den man sich versucht fühlen könnte direct von Zeno und Chrysipp abzuleiten.

II.

AELTERES MITTELALTER. FREDEGISUS. SCOTUS ERIGENA.

Der Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie in dem uns vorliegenden Falle, ob die allgemeinen Begriffe den Dingen vorausgehen und eine wirkliche Realität haben, oder ob sie nur durch logische Betrachtung der Dinge gewonnen werden und keine Realität ausser den Dingen haben — dieser Unterschied konnte den Schulen des Mittelalters nicht unbekannt sein, da *Boëthius* und *Porphyrius* (in seiner Einleitung zum Organon) denselben erwähnen, ja sogar die Entscheidung zweifelhaft lassen, obwohl beide Aristoteliker sind. Wirklich finden wir denn auch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters (vor 1000) einige Spuren von der Kenntniss des Nominalismus, wenn wir anders die aristotelische Ansicht schon jetzt Nominalismus nennen dürfen.

Cousin (*Oeuvres inédits d'Abélard*) hat dialectische Glossen zur Einleitung des Porphyrius und zu einigen Stellen des Boëthius aufgefunden, aus welchen Glossen hervorgeht, dass *Rhabanus*, *Maurus* oder wer sonst der Verfasser gewesen sein mag, Kenntniss des Nominalismus und sogar eine Hinneigung zu ihm gehabt habe; ebenso hat *Cousin* ein ähnliches Werk aus dem zehnten Jahrhundert aufgefunden, aus welchem mindestens eine parteilose Kenntniss des Unterschiedes des Nominalismus und Realismus bei dem Verfasser zu ersehen ist. (Ritter a. a. O. S. 195 ff. 310.) Ueber diese Kenntniss des Gegensatzes geht es aber im Grunde nicht hinaus; ein Gegensatz selbst besteht noch nicht, und mit der Beschränkung, die von selbst aus dem so eben Gesagten folgt, können wir recht wohl die ganze Zeit von Anselm von Canterbury und seinem Zeitgenossen Roscelin die Zeit des „blinden Realismus" nennen, mit *Tennemanns* Geschichte der Philosophie VIII S. 39. 42. Je weniger nun in diesen Jahrhunderten bei Alleinherrschaft des Realismus ein solcher Gegensatz bestand, desto weniger braucht diese Zeit mit in den Bereich dieser Arbeit gezogen zu werden, zumal da auch von dogmatischen Systemen in der Zeit vor Anselm nicht im genauen Sinn die Rede sein kann. Wohl hat Scotus Erigena ein System, aber mehr ein philosophisches als ein dogmatisches, weshalb auch *Gieseler* ihn schlechtweg unter die Philosophen rechnet (Kirchengesch. 3. Aufl. II, 1. S. 70); und was sich sonst findet, sind mehr Ansätze als ein wirklich dogmatisches System. Es wird deshalb genügen, an einigen Beispielen aus dieser Zeit die Herrschaft des Realismus und seinen Einfluss auf die Theologie zu zeigen.

Am Hofe Karls des Grossen und Ludwigs des Frommen lebte der Abt *Fredegisus*, ein Schüler Alcuins, dessen Nachfolger er auch im Kloster S. Martin zu Tours war. Wir wissen aus den Schriften seines Gegners Agobard, Erzbischofs von Lyon (Opera I, S. 165 ff.) seine Strenge in der Inspirationslehre („*non solum sensum praedicationis et modos*



vel argumenta dictionum Spiritus Sanctus eis (Prophetis et Apostolis) inspiravit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formavit"), und dennoch gestattete er auch der Vernunft eine weitgehende Herrschaft, wie wir aus seinem in den Miscellaneen von Baluze (I, S. 403 ff.) uns erhaltenen Briefe *de nihilo et tenebris* ersehen („*utendum est primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est, solaque immobilem obtinet formitatem"*). In der Schöpfungslehre nun erhob sich Fredegisus gegen die kirchliche Autorität der Ueberlieferung, dass das Nichts auch wirklich ein Nichts gewesen sei, und auf Grund jener übertriebenen Inspirationslehre gab er dem Nichts einen concreten Sinn. Hier kommt sein Realismus zum Vorschein. Das Nichts, das *verbum corporale,* war ihm kein leerer Name, sondern nach dem Grundsatz, dass jeder Name und jeder Begriff auch eine Realität hinter sich haben müsse, musste auch dem Begriff des Nichts eine Realität zu Grunde liegen. Und zwar, da jeder allgemeine Name die Gesammtheit dessen bezeichnet, was er umfasst, und da der Name des Nichts unter die allgemeinen Namen zu zählen ist, so bezeichnet auch er (in realer Weise) alles, was er umfasst. Da aber aus dem Nichts die ganze Creatur hervorgegangen ist, also dem Ursprung nach mit allen ihren Gattungen von ihm umfasst ist, so ist das Nichts etwas Unendliches und Unausdenkbares, dessen Quantität und Qualität wir nicht auszudrücken vermögen. Aus dem Nichts (*incognita materies,* wie Agobard vermuthlich mit Fredegisus' eignen Worten sie nennt) sind aber nicht nur die Körper, sondern auch die Seelen hervorgegangen (*unde animae creantur in vacuo*), und aus diesem Zustande gehen sie in die Körperwelt ein. Denn sie gehen nach dem Tode zurück zu dem, der sie gegeben hat (Pred. Sal. 12), also sind sie schon eher bei Gott, ehe sie gegeben werden. Gott, der die Seelen giebt, und die *incognita materies* des Nichts stehen also bei Fredegisus ganz gleich — Gott *oder* das Nichts (so dürfen wir also in seinem Sinne sa-

gen) ist das Allgemeine, aus dem alles hervorgegangen ist. — So sehen wir aus dem Realismus eine Art Emanationslehre hervorgehen; Gott wird der Urgrund der Materie, ja die Materie selbst; aus ihm emaniren die Menschenseelen und präexistiren vor den Körpern; aus ihm emaniren aber auch alle Creaturen nach ihren Gattungen. (Vgl. *Ritter* a. a. O. S. 187—192. *Neander*, Kirchengeschichte 3. Aufl. II. S. 251. ff.)

In dem System des *Scotus Erigena* finden wir ebenfalls den Realismus vorausgesetzt. Alles was ist und nicht ist (neuplatonisch τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν), also Gott sammt der Creatur befasst er unter den Begriff *natura*, in vierfacher Scheidung: *natura creans et non creata, natura non creans et creata, natura creans et creata, natura non creans neque creata.* „Die erste und die vierte Form, sagt er *de divisione naturae, liber II. fol.* 46, sind eins, weil sie nur von Gott verstanden werden; er nämlich ist der Ursprung (*principium*) aller Dinge, welche von ihm gegründet sind, und ist das Ziel (*finis*) aller Dinge, welche zu ihm streben, um in ihm ewig und unwandelbar zu ruhen. Weil zu derselben Ursache alles, was von ihr ausgeht, zurückkehrend ist, bis es an das Ziel gelangt, deshalb wird sie auch das Ziel aller genannt, und man sagt von ihr aus, dass sie weder schaffe noch geschaffen werde, denn nachdem in sie Alles zurückgekehrt ist, so wird nichts ferner von ihr durch Zeugung, dem Raume und der Zeit nach, in Gattungen und Formen, ausgehen, weil in ihr alles ruhen wird und ein Untheilbares (*individuum*) und Unveränderliches sein wird." Dieser Pantheismus nun hängt auf das Genaueste zusammen mit dem Realismus. Die allgemeinen Ideen nämlich haben Realität, sie sind es, welche die Materie durchdringen und beleben, welche die *natura non creans et creata* zu einer lebendigen machen. Sie heissen die Güte, das Wesen, das Leben, die Theorie, die Intelligenz, die Weisheit, die Tugend, die Seligkeit, die Wahrheit und die Ewigkeit u. s. w. (III, 98). Da nun jeder dieser Ideen Realität zugeschrieben wird, und doch jede schon real gefasst Gott ist (*natura creans et non*

creata), so sind im Grunde alle diese Ideen eins und dasselbe (*in ipso unum individuum sunt, nullamque definitionem propriae substantiae, proprias differentias seu accidentia recipiunt,* 82) und können von einander nicht getrennt werden. Erst in ihren Wirkungen gehen diese Ideen auseinander und bilden so, mit vielfachen Accidenzien umkleidet, die Theophanieen, d. h. die einzelnen Creaturen. „Wenn Gott in seinen Theophanieen beginnt zu erscheinen, so sagt man, dass er gleichsam aus dem Nichts zum Etwas fortschreite. — — Und die Creatur ist in Gott bestehend, und Gott wird in der Creatur auf wunderbare und unbegreifliche Weise geschaffen, sich selbst offenbarend, unsichtbar, aber sich sichtbar machend, unbegreiflich, aber sich begreiflich machend, von Accidenzien frei, aber sich den Accidenzien unterwerfend, unendlich, aber sich endlich machend, alles schaffend, aber in allem sich geschaffen machend, und er wird alles in allem" (III, 126). Die Reihenfolge dieser Theophanieen ist die Reihenfolge der Geschöpfe, Engel, Mensch, Thier u. s. w., und jede höhere Gattung ist für die niedere die Quelle, aus welcher Gott (*natura creans* oder der Inbegriff aller Ideen) erkannt wird. An sich kann er nicht erkannt werden, da er *incomprehensibilis*, *non appareus*, *occultus* ist, aber in diesen Theophanieen offenbart er sich; die Erkenntniss der Theophanie, weil sie die in Accidenzien verhüllte Idee ist, ist also mittelbar doch Erkenntniss Gottes selbst. „Soweit die begreifbare und wahrnehmbare Creatur (*comprehensibilis et intelligibilis*) kann, werden die Geschöpfe, erhöht über alles, den nicht begreifbaren und nicht wahrnehmbaren Urgrund des Weltalls von Angesicht zu Angesicht schauen, d. h. in der nächstliegenden Theophanie" (V. 249 und 260). — Das Wesentliche in der Welt ist deshalb auch nicht das nur Accidentielle der Erscheinung und der Körperlichkeit, sondern die zu Grunde liegende Idee der *natura creans et non creata*, durch welche das Einzelwesen Theophanie wird. Nur diese Idee, nicht aber der Körper ist Substanz. *Aliud est corpus*, *aliud* οὐσία.

„Denn die οὐσία wird in Genera und Species eingetheilt, irgend ein ganzer Körper aber in Theile zerlegt. Auch ist der Körper in seinen Theilen nicht das Ganze. — — Dagegen die οὐσία ist ganz in ihren einzelnen Formen und Species, und nicht grösser in allen zugleich oder kleiner in einzelnen unter sich unterschiedenen" (I, 51.). Durch diese Eigenschaft alles Körperlichen im Gegentheil zu allem Wesentlichen (Ideellen) muss der Körper nur für etwas Unwesentliches gehalten werden, auch beim Menschen; auch nicht geradeswegs aus Gott (*natura creans*) entstanden, sondern erst in Folge des Falles durch die Seele gebildet. „*Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat.*" (II, 75.) [1] — So sehen wir denn bei Scotus Erigena überall den Realismus mit seinem System verwebt. Er wird zum Pantheismus, indem es nicht eine *natura creata* neben der *natura creans* giebt, sondern nur ein vierfaches Sein derselben *natura* (des platonischen τὸ ὄντως ὄν) ein Ueberfliessen der präexistirenden Ideen, oder besser der Idee in die Erscheinung, und einer Rückkehr dieser Erscheinungsform in den Urgrund. Der Realismus wird aber auch zum Spiritualismus, indem alle Leiblichkeit nicht mehr als Wesen anerkannt wird, sondern nur als etwas Zufälliges, Accidentielles, ja sogar wider den normalen Gang der Naturentwickelung Entstandenes erscheint. Die kirchliche Schöpfungslehre ist total verändert, ähnlich wie bei *Fredegisus*, die Trinität kann nur noch als Theophanie neben vielen andern Theophanieen erscheinen, für eine Incarnation des Sohnes ist kein Raum, wenn die Körperlichkeit nicht zur οὐσία gehören soll, ebensowenig für eine Auferstehung der Leiber,

[1] Man sollte denken, dass nach dieser verachtenden Beurtheilung der Körperwelt bei der Rückkehr aller Dinge in die *natura non creans et non creata* von keiner Auferstehung der Leiber, sondern höchstens von einer Unsterblichkeit der Seelen die Rede sein könnte, allein trotzdem wird sie in gewisser Beschränkung beibehalten, gewiss nur aus inconsequenter Accommodation an die Kirchenlehre.

wenn der Spiritualismus nur consequent durchgeführt wird — alles dies ganz naheliegende Folgen des Realismus.

Die Beispiele des *Fredegisus* und des *Scotus Erigena* beweisen nun freilich beide, wie der Realismus auf Abwege führen, und bis auf welche dogmatische Lehrstücke sich sein Einfluss bei irgend consequenter Durchführung erstrecken konnte; viel mehr aber noch werden sie die ausgebreitete traditionelle Herrschaft des Realismus beweisen, wenn trotz solcher Beispiele das philosophische System nicht verlassen wurde, und man sich auch nicht bemühte in ihm den Grund der Irrthümer nachzuweisen. Abgesehen von jenen vorhin angeführten spärlichen Aeusserungen aus dem neunten und zehnten Jahrhundert fand keine Abweichung vom Realismus statt, wir finden ihn im Gefolge des Augustinismus bei *Beda Venerabilis* und bei *Alcuin*, sogar bei dem wenig philosophischen *Paschasius Radbertus*, ferner bei *Gerbert* und bei *Berengar von Tours* (vgl. hierüber *Ritter* a. a. O. S. 179 ff. 183 ff. 197 ff. 304 ff. 310.), und so finden wir ihn auch bei *Anselm von Canterbury*, dem ersten Begründer eines wenn auch noch nicht gänzlich abgerundeten dogmatischen Systems. Wir gehen jetzt zur Darstellung seines Systems unter Berücksichtigung des Realismus über.

III.

ANSELM VON CANTERBURY [1].

Wie realistisch Anselm dachte, zeigt sich gleich in den ersten Capiteln seines Monologium, seiner ältesten dogmatischen Schrift (wie aus der Einleitung hervorgeht. Opera III, fol. I 55). Indem er den Begriff Gottes zu finden sucht, er-

[1] Benutzte Ausgabe: Von Maternus Cholinus (Cöln 1573), welche sich hin und wieder von der Ausgabe Gerberon's (Paris 1675) und der Benedictiner (Paris 1721) in der Capitelzählung unterscheidet.

blicken wir bei ihm folgende dialectische Gedankenkette. Cap. I. „Was immer gerecht genannt wird im Vergleich der Dinge unter einander, sei es in gleichem Maasse, oder mehr oder minder, das kann als gerecht nur gedacht werden durch die Gerechtigkeit, welche nicht in verschiedenen Dingen ein verschiedenes ist. Wenn es also gewiss ist, dass alle guten entweder in gleichem, oder in ungleichem Maasse gut sind: so müssen sie alle durch etwas gut sein, welches als dasselbe erkannt wird in den verschiedenen guten Dingen, wenn sie auch bisweilen gut genannt werden, das eine durch dies, das eine durch etwas Anderes. Durch ein Anderes nämlich wird ein Pferd gut genannt, weil es stark ist, und durch ein Anderes wird ein Pferd gut genannt, weil es schnell ist. Während es nämlich gut genannt zu werden scheint durch die Stärke, und gut durch die Schnelligkeit, so scheint doch die Schnelligkeit und die Stärke nicht dasselbe zu sein. Wenn ein Pferd, weil es stark oder schnell ist, gut ist, wie kann denn ein starker und schneller Räuber schlimm sein? Vielmehr also, wie der starke und schnelle Räuber desshalb schlimm ist, weil er schädlich ist, so ist ein schnelles und starkes Pferd desshalb gut, weil es nützlich ist. Und zwar Nichts pflegt für gut gehalten zu werden, als entweder wegen einer Nützlichkeit (wie die Gesundheit gut genannt wird, und das was der Gesundheit nützlich ist), oder wegen einer gewissen Achtbarkeit (wie die Schönheit für gut gehalten wird, und was die Schönheit fördert). Weil aber der erkannte Grund auf keine Weise aufgelöst werden kann, so muss auch alles Nützliche oder Achtbare, wenn es wahrhaft gut ist, durch dasselbe gut sein, wodurch alles gut ist, was immer diese Eigenschaft hat. Wer möchte aber zweifeln, dass dies gerade, wodurch alle Dinge gut sind, ein grosses Gut sei? Dies also ist gut durch sich selbst, weil durch dasselbe alles Gute ist. Es folgt also, dass alle andern guten Dinge es durch ein Anderes sind, als was sie selbst sind; und dies allein durch sich selbst. Nun aber ist kein Gutes, das durch ein anderes ist, gleich oder gar grösser

in Vergleich mit dem Guten, welches durch sich selbst gut ist. Dies demnach ist in höchster Weise gut, was allein durch sich gut ist. Denn das ist das höchste Gute, welches durch sich über die andern hervorragt, so dass es kein Gleiches oder Besseres neben sich hat, sondern was in höchster Weise gut ist, das ist auch in höchster Weise gross. Es giebt also *ein* Etwas, in höchster Weise gross und in höchster Weise gut, d. h. das Höchste von allen Dingen, die da sind. Cap. 2. Wie aber von uns gefunden worden ist, dass etwas in höchster Weise gut sei, weil alle guten Dinge durch *ein* Etwas gut sind, welches gut ist durch sich selbst: so wird auch nothwendigerweise gefolgert, dass etwas in höchster Weise gross sei, weil alle grossen Dinge durch *ein* Etwas gross sind, welches gross ist durch sich selbst. Ich meine aber nicht gross im Raum, wie etwa ein Körper, sondern was, je grösser es ist, auch desto besser und würdiger ist, wie die Weisheit. Und weil Nichts in höchster Weise gross sein kann, ausser was auch in höchster Weise gut ist: so muss nothwendig Etwas das Grösste und Beste sein, d. h. das höchste von allen Dingen, die da sind."

Der Realismus des Anselm besteht also darin, dass er hinter allen gerechten Dingen die Gerechtigkeit, hinter allen guten Dingen das Gute, hinter allen grossen Dingen das Grosse als etwas Reales voraussetzt. Diese allgemeinen Begriffe sind es ja gerade, welche in den verschiedensten Dingen doch gleich bleiben, und sie erst zu dem machen, was das Eigenschaftswort von ihnen aussagt, während sie selbst es durch sich selbst sind. Diese Begriffe werden dann von ihm concentrirt, wie wir ebenfalls aus der angeführten Stelle gesehen haben, und so bahnt er sich den Weg zu dem Begriffe einer höchsten Substanz, welche der schöpferische Grund für die ganze Welt ist, und welche zugleich in höchster Weise gut, in höchster Weise gross u. s. w. ist. Die dialectische Schlussfolge ist consequent genug, aber das beweist Anselm nicht, warum er den Abstractionen des Gedankens (Gerechtigkeit,

welche alle gerechten Sachen erst gerecht macht, das Gute, welches alle guten Sachen erst gut macht u. s. w.) auch wirklich eine Realität zuschreiben darf, warum z. B. es wirklich ein *summe bonum* geben muss, wenn man durch Vergleich von vielen *bonis* den Gedanken der Comparation und Superlation fassen kann. Zugegeben die Realität solcher Gedanken, so konnte freilich daraus ein Beweis für das Dasein Gottes abgeleitet werden, und wirklich hat Anselm in seinem Monologium dies unternommen. Wir können jedoch mit dieser Andeutung und unter Hinweisung auf das Citat, wo die ersten Ringe der Beweiskette gegeben werden, an diesem Versuche vorbeigehen, weil *der ontologische Beweis*, wie er im Prosologium (Opera III f. 27, 55.) unternommen ist und im *liber contra insipientem* (III, 35 ff.) gegen eine Widerlegung (*liber pro insipiente* III, 35 ff. von einem gewissen Gaunilo) vertheidigt wird, für die Folgezeit wichtiger geworden ist, und doch auch dieser mit dem Realismus zusammenhängt.

Wir glauben, sagt Anselm im Prosol. cap. 2, dass du, o Gott! etwas seiest, über das hinaus nichts gedacht werden kann (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Oder giebt es eine solche Natur nicht, weil etwa der Thor in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott? Aber gewisslich, eben dieser Thor, wenn er hört, was ich gerade sage, dass etwas sei, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, so versteht er, was er hört, und was er versteht (*intelligit*), das ist in seinem Verstande (*intellectu*), wenn er auch nicht denkt, dass es ein Anderes sei. Ein anderes nämlich ist ein Sein im Verstande (*esse in intellectu*), ein anderes ist verstehen, dass es eine Sache sei (*rem esse*). Denn wenn der Maler vorausdenkt, was er machen will, dann hat er etwas in seinem Verstande; aber noch nicht sieht er, dass es *sei*, denn er hat es noch nicht gemacht. Wenn er aber schon gemalt hat, dann hat er es sowohl in seinem Verstande, als auch sieht er, dass es *sei*, was er schon gemacht hat. Der Thor muss also zugestehen, dass es im Verstande etwas gebe, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, weil er es versteht, sobald

er es hört; und was verstanden wird, das ist im Verstande (*quidquid intelligitur est in intellectu).* Gewisslich aber kann dasjenige, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, nicht blos im Verstande (*in intellectu,* im Begriff) sein. Wenn es nämlich nur im Verstande ist, so kann etwas Höheres gedacht werden, ein Sein in der Sache (*esse in re*), welches mehr ist. Wenn also das, über welches hinaus nichts gedacht werden kann, nur im Verstande ist, so ist dasjenige, über welches nichts hinausgedacht werden kann, gerade etwas, über welches hinaus etwas Grösseres gedacht werden kann — und dies kann gewisslich nicht sein. Es existirt also ohne Zweifel etwas, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, sowohl im Verstande als auch in der Sache (*et in intellectu et in re*)". — Beweiskraft hat das Ganze nur unter der realistischen Voraussetzung, dass dem höchsten Begriff, welchen der Menschengeist fassen kann — und solche Begriffe liegen in allen, sind allgemein — auch etwas in der Realität entspricht. Denkt er sich also ein Etwas, welches sowohl *in intellectu* als auch *in re* das Höchste sein soll, also höher als dasjenige, welches nur *in intellectu* das Höchste ist, so fordert der Realismus für eine solche Idee Realität. Das Absolute muss sein, weil es gedacht werden kann. — „Das ist so wahr, fährt Anselm cap. 3 fort, dass nicht einmal gedacht werden kann, es sei nicht. Denn es kann etwas gedacht werden, welches gedacht werden muss (*quod non possit cogitari non esse*) weil es grösser ist, als dass man denken könnte, es sei nicht. Also wenn das, über welches hinaus nichts gedacht werden kann, gedacht werden kann, als sei es nicht, so ist dasjenige, über welches hinaus nichts gedacht werden kann, nicht ein solches, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; und dies ist ungereimt. So existirt also in Wahrheit ein Etwas, über das hinaus nichts gedacht werden kann, so dass auch nicht gedacht werden kann, es sei nicht." — Dies ist also der aus dem Realismus hervorgegangene ontologische Beweis für das Dasein Gottes: jedem, auch dem Gottesleugner, konnte demonstrirt wer-

den, dass Gott sei, „denn wenn auch Jemand so thöricht ist (so sagt Anselm *liber contra insipientem* fol. 40) zu sagen, es gebe nicht etwas, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann, so wird er doch nicht so klug sein zu sagen, er könne nicht verstehen, was er sagt. Wer also leugnet (*negat*), es sei etwas, über welches hinaus nichts gedacht werden kann, der versteht doch und denkt doch die Leugnung (*negationem*), welche er ausspricht; diese Leugnung aber kann er nicht verstehen oder denken ohne ihre Theile; im Theil derselben aber ist dasjenige, über welches hinaus nichts gedacht werden kann. Wer also dies leugnet, der versteht und denkt etwas, über welches hinaus nichts gedacht werden kann."

Wenden wir uns aber wieder zurück zum Monologium, so werden wir noch andere Einflüsse des Realismus auf Anselms dogmatisches System bemerken, als in der Frage nach der Existenz Gottes.

Die Schöpfung der Welt aus Nichts wird festgehalten, und zwar nicht wie bei *Fredegisus*, der das Nichts zu einer *incognita materia* machte, sondern wirklich in dem Sinn der Kirchenlehre, dass da etwas geworden, wo früher nichts gewesen, *quae prius mihil erant, nunc sunt aliquid.* Gleichnisse sind ihm *dives ex paupere, sanitas ex aegritudine* (cap. 8). Aber wie wird sich dies Entstehen aus Nichts reimen mit dem Entstehen aus den ewigen Ideen? Anselm verlegt diese Ideen in Gott selbst als die ewigen Urbilder der Welt. „Auf keine Weise, heisst es cap. 8, kann etwas vernünftigerweise von Jemandem gemacht werden, wenn nicht in der Vernunft des Machenden gewissermassen ein Modell (*exemplum*) der zu machenden Sache vorausgeht, eine Form oder Aehnlichkeit oder Regel. Es ist also klar, weil alle Dinge, bevor sie wurden, in der Vernunft der höchsten Natur waren, was oder wie beschaffen oder in welcher Weise sie sein sollten, dass auch, als sie geschaffen wurden, nichts anderes gewesen ist (bevor sie wurden), als nur in jener Beziehung, weil sie nicht waren, was sie nun sind, und nichts da war, woraus sie wurden.

Trotzdem waren sie nicht Nichts, weil schon in der Vernunft des Machenden, durch welche und nach welcher sie werden sollten." In Gott wohnten also präexistirend die Ideen als Modelle für die Welt, und diese Ideen denkt Gott nicht blos, sondern spricht sie. Unter den Arten nämlich menschlicher Wörter sind das die ächten und naturgemässen, welche bei allen Völkern dieselben sind — also congruent mit den Begriffen, die sie ausdrücken wollen. Je mehr sie den Dingen ähnlich sind (*quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt*), desto wahrer sind die Namen (*tanto sunt verba veriora*). Bei den Menschenworten findet dies freilich selten statt, wie z. B. bei dem Namen des Vocals A, wo Name, Begriff und Sache sich decken; wohl aber findet dies statt mit den Worten der göttlichen Vernunft. „Es kann leicht eingesehen werden, dass bei der höchsten Substanz selbst ein solches Sprechen der Dinge (*locutio rerum*) sowohl gewesen sei, bevor sie wurden, damit sie darnach würden, als auch noch sei, nachdem sie gemacht sind, so dass sie von ihr (der Substanz) gewusst werden." Cap. 9, am Ende.

Das Reden aber der später zu schaffenden Dinge, das Reden der Worte und Namen, ist nach Anselm nichts anderes als das Denken Gottes, welches etwas ebenso Reales ist wie sein Wesen. Cap. 28: „Dieses Reden kann nicht anders gedacht werden, denn als Denken desselben Geistes [1], welches alles denkt (*intelligentia, quae cuncta intelligit*). Denn was ist bei ihm anders eine Sache sprechen in dieser Weise des Sprechens, als sie denken? Denn nicht wie ein Mensch, redet er immer, was er denkt. Wenn also die höchst-einfache Natur nichts anderes ist, als was ihr Denken (*intelligentia*) ist, wie sie das ist, was ihre Weisheit ist: so folgt in ähnlicher Weise, dass sie nichts anders ist, als was ihr Reden ist. Aber weil schon offenbar ist, dass der höchste Geist nur *einer* ist und

[1] Dass die höchste Substanz Geist sei und nicht Körper, ist vorher schon bewiesen. Cap. 26.

durchaus untheilbar, so folgt, dass dieses Reden mit ihm gleiches Wesens sei *(ut sit illi haec sua locutio consubstantialis)*, so dass sie nicht zwei sind, sondern ein Geist." Das Reden der vielen Dinge der zukünftigen Welt muss deshalb, damit nicht der Gedanke an mehrere wesensgleiche Worte entsteht, bei Anselm zusammengezogen werden in das Reden eines einzigen Wortes, welches Gott selber ist, und dies ist der Grund seiner *Trinitätslehre*. Die kirchliche Lehre einerseits forderte als Resultat: Einer ist dreifältig, und die drei sind eins. Der Realismus andererseits bot den Satz, dass der Begriff, die Idee, etwas Reales sei ausser dem denkenden Subject. So wurde dies letztere auf das Erstere übertragen und so geschlossen: die höchste Substanz, der Geist, als denkendes Subject denkt den Inbegriff alles Gedachten, also sich selbst, sich selber gleich; dies aber hat sofort eine Realität ausser dem denkenden Subject, also *consubstantialis;* zugleich aber wegen der Untheilbarkeit der höchsten Substanz, dem eine Suhstanz gleich sein soll, beide doch eins. Jener Geist ist nach Anselm der Vater; die *locutio* dagegen oder die *intelligentia* ist der Sohn — und selbst dies, das Erkennen des Vaters im Sohne, wird ein Vorbild für alles spätere Selbsterkennen der vernünftigen Geister. Cap. 30: „Also wie der höchste Geist ewig ist, so erinnert er sich seiner ewig und erkennt sich nach der Aehnlichkeit des vernünftigen Geistes. Oder vielmehr nicht nach der Aehnlichkeit mit irgend etwas, sondern er ursprünglicherweise *(principaliter)*, und der vernünftige Geist nach seiner Aehnlichkeit." Die Kategorien bleiben für den Realismus immer gleich, mag man sie in Gott betrachten, oder im Menschengeiste. Gerade dies aber, dass er den trinitarischen Unterschied in Gott und den menschlichen Denkprocess als etwas Paralleles und Aehnliches hinstellt und diesen Process zur Erklärung jenes Unterschiedes anwenden zu können meint, führt ihn dahin, dass er die Kirchenlehre wesentlich beschädigt, freilich eben so unwissentlich wie unbewiesenerweise. Denn wenn der

trinitarische Unterschied nichts weiter und nichts mehr ist, als ein Urbild für unsern Denkprocess, so ist er im Grunde schon aufgelöst, da der Denkprocess es nie bis zu einem realen Unterschiede bringt. Anselm freilich behauptet das letztere doch, und so muss auch die Uebertragnng auf die Trinitätslehre gelinder beurtheilt werden. Er sagt Cap. 31: „Auf keine Weise kann geleugnet werden, wenn der menschliche Geist sich selbst denkend erkennt, dass sein Abbild entstehe in seinem Denken, ja der Gedanke selbst ist das Abbild nach seiner Aehnlichkeit, wie aus seiner Eindrückung geformt." So real wird die Existenz des gedachten Subjects im Gegensatz zum denkenden Subject gefasst, folglich auch der Unterschied von Vater und Sohn in Gott.

Zugleich aber entstehen die Fragen: wie verhält sich zu diesen beiden Personen in der Gottheit die dritte, der Geist? und zweitens: wie verhält sich zu dem Erkennen und Sprechen seiner selbst das Erkennen und Sprechen der zukünftigen Welt, von welcher Anselm doch ausgegangen war? Anselm beantwortet diese letztere Frage, weil auf das Genauste mit dem Wesen des Sohnes zusammenhängend, zuerst.

Im 32. Cap. heisst es: „Wer leugnet also, dass die höchste Weisheit, wenn sie sich sprechend erkennt, ein ihr wesensgleiches Abbild (*similitudinem*) erzeuge, d. i. ihr Wort? Wenn nun dies Wort wegen der Erhabenheit der Sache auch nicht genau und ganz passend benannt werden kann, so kann es doch nicht unpassend Gleichniss, Bild, Figur, Character derselben genannt werden. Das Wort aber, womit sie, die Creatur, spricht, ist keineswegs in gleicherweise das Wort der Creatur, weil es nicht ihr (der Creatur) Abbild, sondern ursprüngliche Wesenheit ist. Es folgt also, dass sie (die höchste Weisheit) die Creatur nicht spricht mit dem Wort der Creatur. Mit welchem Worte spricht sie sie denn, wenn sie sie nicht mit ihrem Worte spricht? Denn was sie durchs Wort spricht, das spricht sie, und ein Wort ist ein Wort von etwas, d. h. ein Abbild. Wenn sie aber nichts anders spricht, als sich

oder die Creatur, so kann sie nur sprechen entweder durchs eigne Wort, oder durchs Wort der Creatur. Wenn sie aber nichts spricht durchs Wort der Creatur, so spricht sie alles, was sie spricht, durch das eigne Wort. Mit einem und demselben Wort also spricht die höchste Weisheit sich selbst und alles, was sie gemacht hat." — Unter dem Wort der Creatur sind zu verstehen die Begriffe und Worte und Namen, welche von der vernünftigen Creatur gedacht und gesprochen werden, niedriger als die Begriffe und Worte und Namen in Gott, diesen desshalb nicht congruent, weil alle Creatur wandelbar ist, also auch die damit zusammenhängenden Begriffe, Gott aber unwandelbar, also auch die in ihm liegenden Begriffe. Diese letzteren zusammengefasst sind *verbum suum*, durch welches er nicht blos sich selbst erkennt und spricht, sondern auch ewigerweise die Welt. Es ist kein anderer Act in Gott, welcher die Trinität entwickelt, als der, welcher die Welt vorausdenkt und schafft. Damit wird aber eine gewisse Gleichsetzung des Sohnes und der idealen Welt ausgesagt, denn es ist dasselbe Wort, durch welches Gott sich selbst spricht (den Sohn) und die Welt. Der Sohn als Inbegriff, die Welt als Entfaltung — ein Gedanke, der dem realistischen System des Anselm um so weniger widerspricht, als wir gleich anfangs einen ähnlichen Gedanken fanden: alle *bona* führen auf das *summe bonum* in Gott, alle *magna* führen auf das *summe magnum* in Gott. In Gott ist der Inbegriff der Ideen, die sich in der Welt entfalten. Spricht also Gott sich selbst, so spricht er auch zugleich die ideale Entfaltung in der Welt. „Wenn der höchste Geist sich selbst spricht", so heisst es Cap. 33, dann spricht er alles, was gemacht ist. Denn auch bevor die Dinge gemacht wurden, und als sie gemacht sind, und wenn sie vergehen oder irgendwie verändert werden, immer sind sie in ihm; nicht das, was sie in sich sind, sondern was er selbst ist. Denn in sich selbst sind sie ein wandelbares Wesen, geschaffen nach einer wandelbaren Weise, aber in ihm sind sie das erste Wesen selbst und die erste Wahrheit

des Bestehens." So unzertrennlich also ist die Creatur nach ihrer idealen Seite mit Gott verwachsen, dass sie in ihm ursprüngliches Sein ist und jedesmal mit gedacht (oder gesprochen) wird, wenn Gott im Sohne sich selbst erkennt.

Dem Erkennen Gottes im Sohne setzt nun Anselm die Liebe gegenüber, und da er schon bis zur Dualität gelangt ist, so folgt ohne Schwierigkeit: „Der Vater liebt sich, der Sohn liebt sich, und einer den andern, weil der Vater für sich *(singulus Pater)* der höchste Geist ist, und der Sohn für sich *(singulus Filius)* der höchste Geist, und beide zugleich ein Geist" (Cap. 49). Diese Liebe ist nach Anselm die Substanz der dritten Person der Gottheit nach folgender dialectischen Schlusskette: „Wie gross also die Liebe des höchsten Geistes ist, so gemeinsam ist sie dem Vater und dem Sohne. Aber wenn er sich so sehr liebt, wie er sich seiner erinnert und sich erkennt; so sehr aber sich erinnert und sich erkennt, wie gross sein Wesen ist, was auch anders nicht sein kann: so ist in der That seine Liebe so gross wie er selbst. Aber was kann dem höchsten Geiste gleich sein, als der höchste Geist? Seine Liebe also ist der höchste Geist" (Cap. 50. 51). — Es ist aber unschwer einzusehen, dass auch auf diese Entwickelung Anselms der Realismus seinen Einfluss geübt hat, denn auch die Liebe muss unter die allgemeinen Begriffe gerechnet werden; er kann gedacht werden, deshalb hat er Realität; und dies ist die Voraussetzung bei dem Schlusse, dass, wenn die Liebe Gottes so gross sei als Gott, sie selber Gott sein müsse.

Alle diese Lehren waren freilich Geheimnisse, und die Kirchenlehre forderte, dass sie auch als Geheimnisse gelten gelassen und nicht ganz in die *Begreiflichkeit* heruntergezogen würden. Dagegen forderte der Realismus Anerkennung für die Erkennungskraft der Vernunft nach dem Zusammenhang der ewigen Ideen mit der der Seele eigenthümlichen, in ihren Gedanken zum Vorschein kommenden Ideen. Beides finden wir nun bei Anselm, und zwar in der Weise, dass er durch den letzteren Grundsatz den ersteren beschränkt. „Was ist so

unbegreiflich", sagt er im Monol., Cap. 42, „als das, was über alle Dinge ist?" — „Schon vorhin ist in diesen Untersuchungen festgestellt, dass das höchste Wesen so sehr über und ausser aller andern Natur ist, dass, wenn von ihm etwas mit Worten ausgesagt wird, was auch andern Naturen gemeinschaftlich ist, der Sinn keineswegs ein gemeinschaftlicher ist." Wir erinnern hier an das obige *verbum creaturae* und *verbum suum*. „Denn welchen Sinn habe ich bei allen den Worten, die ich gebraucht habe, gedacht, als den gewöhnlichen und gebräuchlichen? Wenn aber der gebräuchliche Sinn der Worte verschieden ist von jenem, so passt er nicht auf jenes." Anselm verbirgt sich hier nun nicht die Schwierigkeit, wie man denn überhaupt noch über Gott denken könne, wenn die Worte (Gedanken) nicht passen. „Wie also kann etwas wahr erfunden werden in Betreff des höchsten Wesens, wenn, was erfunden wird, ganz verschieden von ihm ist? Wie nun?" Er löst dies dadurch, dass er die menschlichen Begriffe doch wieder zu abgeschwächten Abbildern der göttlichen macht. „Oft sehen wir etwas, nicht zwar wie die Sache selbst ist, sondern durch eine Aehnlichkeit und ein Bild, z. B. wenn wir Jemandes Angesicht im Spiegel sehen. So benennen wir eine und dieselbe Sache und benennen sie doch nicht, sehen sie und sehen sie nicht, nennen und sehen sie durch ein anderes, sehen und nennen sie nicht durch ihre Eigenthümlichkeit, Cap. 43. Nach dieser Weise hindert uns nichts einerseits für wahr zu halten, was bisher über das höchste Wesen ausgeforscht ist, und andererseits trotzdem es für unaussprechbar zu halten; da es keineswegs durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens ausgedrückt, sondern irgendwie durch ein anderes bezeichnet worden ist. Denn welche Namen auch von dieser Natur gesagt werden können, sie zeigen mir nicht sowohl diese Natur selbst durch ihre Eigenthümlichkeit, als sie mir sie andeuten durch irgendwelche Aehnlichkeit *(non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem)*."

Diese fromme Bescheidenheit im Erforschen der Mysterien Gottes und dabei doch der Drang, die allen Menschen eigenthümlichen und nothwendigen Gedanken zu entwickeln, um Gott zu erkennen, bilden denn auch bei Anselm wie bei Augustin die Grundzüge seiner dogmatisch - philosophirenden Stellung. Wie Augustin sagte: *fides praecedit intellectum*, aber nun auch rüstig fortschritt in der Erforschung des dem *intellectus* Zugänglichen, so sagt auch Anselm im 1. Cap. des Prosologium: „Nicht trachte ich darnach, o Herr, deine Tiefe zu erforschen, weil ich in keiner Weise mit ihr meinen Verstand vergleiche. Aber ich wünsche in etwas deine Wahrheit zu verstehen, welche mein Herz glaubt und liebt. Denn nicht suche ich zu verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen. Denn auch dies glaube ich, dass, wenn ich nicht glaubte, ich nicht verstehen würde.'' Alle dialectischen Untersuchungen sind deshalb bei Anselm nur als Hülfsmittel zu betrachten, um den Lehrstoff der Kirche, den Glauben, zu verstehen.

Dass die Lehre von dem Begriff Gottes, von der Trinität, von der Schöpfung nach ewigen Gedanken dem Verhältniss Gottes zur Welt leicht einen pantheistischen Schein giebt, den Anselm gewiss nicht beabsichtigt hat, ist wohl aus dem Vorigen erklärlich; als Gegendruck ist aber bei Anselm zu betrachten seine Lehre vom freien Willen (*dialogus de libero arbitrio*. Opp. III, fol. 87 ff.) und vom Ursprung und Wesen des Bösen (*de casu diaboli dialogus*, Opp. III, fol. 94 ff.). Dies alles darzulegen, kann nicht unsere Anfgabe sein, da wir uns vielmehr auf die Hauptpuncte und die directen Einflüsse des Realismus auf die Dogmatik beschränken müssen. Von besonderer Wichtigkeit ist hier seine *Lehre von der Erbsünde*, ausführlich behandelt in der Schrift *de conceptu virginali et peccato originali* (Opp. III, fol. 109 ff.)

Cap. 1. „Dass die Erbsünde, *peccatum originale*, ihren Namen habe von der *origo*, ist nicht zweifelhaft. Wenn nun das *pecc. orig.* nur im Menschen ist, so scheint es genannt zu sein

von dem Ursprung der menschlichen Natur, ursprünglich von ihrem Anfang, weil es herstammt von dem Ursprung der menschlichen Natur selbst. Oder auch von dem Ursprung, d. h. Anfang jeder einzelnen Person, weil es von ihrem Ursprung herstammt." Natürlich leugnet Anselm, dass bei dem Ursprung der menschlichen Natur (Schöpfung Adams) schon diese ursprüngliche Sünde bestanden habe, weil die menschliche Natur gerecht geschaffen wurde; also benennt er das *pecc. orig.* von dem Ursprung der einzelnen Person, weil sie ursprünglich damit behaftet ist. Der Unterschied von Natur und Person, von Gattung und Individuum wird nun aber beibehalten für die folgende Untersuchung. „In einem jeden Menschen war zugleich die Natur, nach welcher er Mensch ist wie alle andern, und die Person, nach welcher er sich unterscheidet von andern, und so oder so heisst, etwa Adam oder Abel; so dass nun die Sünde eines Jeden ist in der Natur und in der Person. Es war nämlich Adams Sünde in dem Menschen, d. h. in der Natur, und in dem besonderen, der Adam hiess, d. h. in der Person. Es giebt jedoch Sünde, welche ein Jeder mit der Natur herüberzieht in seinem Ursprunge selbst; und es giebt Sünde, welche er nicht von der Natur herüberzieht, sondern die er selbst thut, nachdem er schon eine bestimmte Person, von andern Personen unterschieden, geworden ist u. s. w." Von diesen letzteren, den Thatsünden, sehen wir hier ab; die Erbsünde aber kommt nach Anselm desshalb von den ersten Eltern, weil sie die ganze Gattung darstellten, und die menschliche Natur nirgends anders war, als in ihnen. Cap. 2. „Weil die ganze menschliche Natur in ihnen war und ausser ihnen nichts war, so wurde sie gänzlich geschwächt und verderbt. Es blieb desshalb in ihr die Schuld der unverletzten Gerechtigkeit und die Schuld der Genugthuung, welche Adam hinterliess eben in der Verderbniss, in die er durch die Sünde gerieth. Demnach, wenn er nicht gesündigt hätte, dann würde die Natur, wie Gott sie geschaffen, so auch fortgepflanzt sein; ebenso nach dem Sündigen wird sie so fortge-

pflanzt, wie sie sich durchs Sündigen gemacht hat." Es ist also der dem Realismus geläufige Begriff der menschlichen Natur, welche schon in Adam wohnte, und zwar damals ausser ihm nirgends, welche dann in allen seinen Nachkommen wohnt und sie gleicherweise zu Menschen macht — dieser Begriff ist es, welcher sich sehr günstig darbot, um die Erbsünde zu erklären. Die Gattung in Adam wurde corrumpirt, folglich auch alle in der Gattung beschlossenen Individuen oder Personen. Cap. 22: „Es kann nämlich nicht geleugnet werden, dass die Kinder in Adam gewesen sind, als er sündigte. Aber in ihm waren sie *causaliser* oder *naturaliter* gleichsam in seinem Samen; in sich selbst sind sie *personaliter*, weil sie in ihm sein Samen waren, in sich aber verschiedene Personen sind. In ihm nicht andere als er, in sich andere als er. In ihm waren sie er *(ille)*, in sich sind die Kinder sie selbst *(ipsi)*; sie waren also in ihm, aber nicht sie selbst, weil sie noch nicht sie selbst waren."

Damit würde nun unter Festhaltung des Traducianismus (Erzeugung der Seele durch die Eltern mit dem Leibe) die Theorie der Erbsünde beschlossen sein; aber Anselm war Creatianer, und dadurch erleidet seine realistische Theorie eine bemerkenswerthe Modification.

Cap. 7. „Es scheint zu folgen, dass entweder das Kind sogleich von seiner Empfängniss eine vernünftige Seele hat, ohne welche es keinen vernünftigen Willen haben kann; oder dass in ihm noch keine Erbsünde ist, wenn es empfangen ist. Dass es aber gleich von der Empfängniss an eine vernünftige Seele habe, das fasst kein menschlicher Verstand. — — — Aber wenn nun das Kind noch nicht sogleich bei der Empfängniss Sünde hat, was spricht denn Hiob (Cap. 14)? — — und wie kann das wahr sein, was David sagt (Ps. 51)?" Anselm lässt sich durch diese die Erbsünde als vorhanden aussagenden Schriftstellen nicht irre machen, sondern beseitigt sie durch Umdeutung des Präsens in das Futurum. „Oft in der That", sagt die heil. Schrift, „dass etwas sei, wenn es noch

nicht ist; desshalb weil es gewiss ist, dass es sein wird." Nach einigen Beispielen fährt Anselm dann fort: „In ähnlicher Weise kann das Empfangensein in unreinem Samen, in Sünden und Uebertretungen verstanden werden, nicht dass in dem Samen die Unreinigkeit der Sünde, oder Sünde, oder Ungerechtigkeit sei, sondern weil von diesem Samen gerade und von dieser Empfängniss, aus welcher der Mensch anfängt Mensch zu sein, er die Nothwendigkeit empfängt, dass, wenn er eine vernünftige Seele haben wird, er die Unreinheit der Sünde haben wird, welche nichts anderes ist, als Sünde und Ungerechtigkeit." — Wir entnehmen hieraus als Anselms Ansicht folgendes. 1) Niemand sündigt, bevor er nicht eine vernünftige Seele hat, denn alle Sünde, wie Cap. 3 bewiesen war, geschieht durch den vernünftigen Willen, und diesen kann nur eine vernünftige Seele haben. 2) Der Embryo des Kindes hat noch keine vernünftige Seele, noch keinen vernünftigen Willen, kann also noch nicht sündigen. 3) Der Embryo ist nur etwas Leibliches, trägt aber durch die Zeugung von dem sündlichen Elternpaar her eine Nöthigung zur Sünde für die in ihn einziehende Seele in sich. Wenn nun durch Schöpfung Gottes die Seele („*anima hominis, per quam homo dicitur rationalis, et sine qua non est homo*", Cap. 3) sich mit diesem ausgebildeten und herangewachsenen Embryo verbindet, so wird also der durch Schöpfung und Fortpflanzung entstandene Mensch („*est unusquisque filius Adae homo per creationem, et Adam per propagationem, et persona per individuitatem qua discernitur ab aliis*", cap. 10) von Seiten der Fortpflanzung aus, weil er von Adam abstammt, mit der Erbsünde behaftet. Von Seiten des Leibes also, der ja allein nach creatianischer Theorie gezeugt wird, pflanzt sich die Natur und Gattung verderbende Sünde Adams fort uud befleckt bei der Geburt sofort die Seele, ohne vorher Sünde zu sein, so dass nun Erbsünde entsteht, wie sich Anselm am klarsten in Cap. 26 hierüber ausdrückt: „Unter Erbsünde verstehe ich also nichts anderes, als dass in dem Kinde, gleich sobald es

eine vernünftige Seele hat, dasjenige ist, was früher in dem noch nicht beseelten Körper geworden ist, etwa wie eine gewisse Befleckung der Glieder *(corruptio membrorum)*, und hernach sowohl im Körper wie in der Seele sein wird." Eine noch klarere Stelle ist nach meinem Dafürhalten bei Anselm nicht vorhanden.

Mit der Lehre von der Erbsünde hängt nun bei Anselm auf das genauste die Lehre von der *Erlösungsbedürftigkeit, Erlösungsfähigkeit und Erlösung* zusammen. Denn einerseits, da das ganze menschliche Geschlecht durch Adam der Sünde verfallen ist, so ist es auch in seiner ganzen Ausdehnung Gottes Schuldner und muss erlöst werden; andererseits aber, weil die Menschen ein Geschlecht (eine Gattung) ausmachen, so können sie noch erlöst werden, wenn nun Gott in ihr Geschlecht als Erlöser herabsteigt, was bei den gefallenen Engeln nicht angeht, da sie kein Geschlecht bilden. Anselm sagt dies ausdrücklich in seiner die Versöhnungslehre behandelnden Schrift *cur Deus homo, lib. II, Cap.* 21. „Die Wiederversöhnung des Teufels, nach der du fragst, wirst du als unmöglich erkennen, wenn du die menschliche aufmerksam betrachtest. Sowie nämlich der Mensch nicht versöhnt werden konnte, ohne einen Gottmenschen, der sterben könnte, durch dessen Gerechtigkeit Gott wiedererstattet würde, was er durch des Menschen Sünde verloren hatte, so auch könnten die verdammten Engel nicht errettet werden als durch einen Engel des Herrn, welcher sterben könnte, und der durch seine Gerechtigkeit Gott wieder verschaffte, was die Sünden der Andern ihm geraubt haben. Und wie der Mensch durch einen andern Menschen, welcher nicht desselben Geschlechts *(generis)*, wenn auch von derselben Natur *(natura)*, wäre, nicht gerettet werden könnte, so kann auch kein Engel durch einen andern gerettet werden, und wiewohl alle von derselben Natur sind, so sind sie doch nicht von demselben Geschlechte wie die Menschen. Denn nicht sind alle Engel von *einem* Engel, wie alle Menschen von *einem* Menschen sind."

Es genügt deshalb auch nicht, dass Gott die menschliche Natur anzieht (welches freilich vor allen Dingen nothwendig ist, um als Mensch gerecht zu leben und um sterben zu können — bei welcher Gelegenheit Anselm alle die Festsetzungen der kirchlichen Vergangenheit fordert: zwei Naturen und doch eine Person II, cap. 7), sondern Gott muss auch in Adams Geschlecht eingehen. Cap. 8: „Es bleibt noch über zu fragen, woher und wie Gott die menschliche Natur annimmt. Entweder wird er sie annehmen von Adam, oder er wird einen neuen Menschen machen, wie er Adam schuf, von keinem andern Menschen. Aber wenn er einen neuen Menschen machen wird nicht aus Adams Geschlecht, so wird er nicht zum menschlichen Geschlecht, das von Adam geboren ist, in Beziehung stehen *(non pertinebit ad genus humanum etc.)*. Desshalb wird er für dasselbe, weil er nicht aus ihm ist, nicht genug thun können. Denn sowie es recht ist, dass für die Schuld des Menschen der Mensch genugthue, so ist nothwendig, dass der Genugthuende derselbe sei wie der Sünder, oder doch aus dessen Geschlecht. Denn sonst hat weder Adam, noch Adams Geschlecht für sich genuggethan. Also wie von Adam und Eva die Sünde fortgepflanzt ist auf alle Menschen, so kann auch Niemand für die Sünde der Menschen genugthun, als entweder sie selbst, oder wer von ihnen abstammt."

Nehmen wir nun zu diesen in dem Angeführten schon angedeuteten Sätzen (alle Menschen sind Sünder — sie rauben Gott damit die schuldige Ehre — sie müssen selber aus ihrem Geschlechte Gott die Ehre wieder erstatten — aber nur Gott konnte dies erstatten — desshalb muss Gott Mensch werden) noch die andern hinzu: dass Gottes Gerechtigkeit eine Bestrafung fordert, dass seine Liebe aber eine Heilsthat verlangt: so haben wir die Hauptsache der Anselmischen *Versöhnungstheorie*, die sich des Weitern in seinen angeführten beiden Büchern *cur Deus homo* darlegt (Opp. III, 50 ff.) — wie man sieht, weniger eine Lehrentwickelung, als eine dogmatisch-systematische Zusammenstellung. Die Einflüsse des Realis-

mus auf dieselbe liegen in dem, was von uns schon angeführt ist, in der Frage nach der Bedürftigkeit und Fähigkeit erlöst zu werden, denn hier treten die Begriffe *natura* und *genus* in ihrer ganzen Realität in den Vordergrund. Da aber in dem weitern Verlaufe der Versöhnungstheorie diese Einflüsse sich nicht weiter bemerkbar machen, so gehen wir hieran mit der obigen Zusammenfassung vorüber.

Werfen wir aber einen Blick auf das Ganze, so sind es vorzugsweise die allgemeinen Untersuchungen, über die sich die Herrschaft des Realismus bei Anselm erstreckt; es sind die Fragen nach der Existenz des höchsten Wesens und nach der Möglichkeit, mit der schwachen menschlichen Vernunft einen solchen Beweis zu führen; es sind die Fragen nach der Entwickelung der Trinität und damit zusammenhängend nach der Schöpfung der Welt, zwar aus Nichts, aber doch nach ewigen Vorbildern. An diese allgemeinen theologischen Untersuchungen schliessen sich dann die anthropologischen an, betreffend die Lehre von der Sünde und der Möglichkeit der Erlösung. Ueberall sehen wir realistische Voraussetzungen, aber um es noch einmal zu sagen, der vorhandene Lehrstoff war dem Anselm die Hauptsache, und alles aus der Philosophie Entlehnte nur Hülfsmittel für die Erkenntniss auf Grund eines schon vorhandenen Glaubens.

IV.

ROSCELIN.

Diesem Jahrhunderte lang traditionell sich fortpflanzenden Realismus trat nun zu Anselms Zeiten zum ersten Male der Nominalismus entgegen, und zwar in der Person des *Roscelin*. Freilich hatte schon Roscelin auf diesem Gebiete einen Vorgänger und Lehrer, aber wir wissen nichts von ihm, als was *Buläus* in seiner *Historia univers.* aus einem ungenannten Geschichtsschreiber karolingischer und kapetingischer Könige

über ihn anführt. Er sagt (*tom. I, p.* 443): „der Anführer und Vorkämpfer der Nominalisten (*Nominalium*) war ein gewisser Johannes mit dem Zunamen Sophista, über welchen der Verfasser der Geschichte von König Robert bis auf den Tod Philipps I. sagt: *In dialectica hi potentes extiterunt Sophistae: Ioannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores.*" Diese Nachricht so schlechthin zu bezweifeln, wie es *Tennemann* thut (VIII, S. 165), steht uns nicht frei, aber wenn wir auch die Existenz dieses Johannes Sophista annehmen, so ist doch immer *Roscelin* der erste, von dem wir etwas Genaueres wissen, zwar auch dies nur sehr mangelhaft. Er war Canonicus zu Compiegne und scheint viele Schüler gehabt zu haben; als es aber ruchbar wurde, dass er einen Tritheismus antsatt einer Trinität lehre, wurde er durch den Erzbischof *Reinald von Rheims* auf die Kirchenversammlung von *Soissons* geladen (1092) und dort gezwungen, seine von dieser Versammlung verdammten Sätze zu widerrufen. Er erklärte aber nachher, dies nur aus Furcht vor der Erbitterung des Volkes gethan zu hahen, und achtete sich nicht gebunden, seine Lehre zu verschweigen. Ausserdem erbitterte er durch seine Folgerungen, welche er aus den strengen Cölibatsgesetzen *Gregors VII.* auf die Untauglichkeit von Priesterkindern zum Priesteramte zog, auch wenn dieselben ehelich geboren waren, die Gemüther gar vieler, und so musste er Frankreich verlassen. Er ging nach England, aber auch hier erregte er Streit und soll besonders den Erzbischof *Anselm* schmähsüchtig behandelt haben. Nach Frankreich zurückgetrieben, wurde er durch den Bischof *Ivo von Chartres* und dessen freundliches Benehmen angezogen, und diesem gelang es, Roscelin zu einer Umkehr von seiner Irrlehre zu bewegen. Als Canonicus von Tours oder in Aquitanien soll er gestorben sein. (Vergl. *Schrökh* Christl. Kirchengesch. 28, S. 396 ff. Doch giebt Schrökh irrig das J. 1093 für die Synode von Soissons

an.) Die Acten der Synode von Soissons sind nicht vorhanden (*Gieseler* II, 2. S. 387 not. f.), und da auch von Roscelins Schriften nichts auf uns gekommen ist, so kennen wir seinen Nominalismus und den damit zusammenhängenden Tritheismus nur aus eines gewissen *Joannis Monachi Epist. ad Anselmum (Baluze, Miscell. lib. IV. p.* 478), ferner aus Anselms Schrift *de incarnatione verbi*, (Opp. III, fol. 41 ff.) und aus ächten und unächten Schriften Abälards (*Oeuvres inédites d'Abélard par Cousin*, *Paris* 1836. *Opp. Abaelardi. Paris*, 1616. *Epist.* 21).

In dem durch *Cousin* herausgegebenen Bruchstück von Abälards Dialectik sagt dieser von Roscelin (und wir ziehen es vor, diese Stelle im Grundtexte zu geben): „*Fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipse domus nihil aliud sit quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se nullo modo prior sit?*" (Cousin a. a. O. p. 471). Diese von Tennemann noch nicht gekannte Stelle aus einer ächten Schrift Abälards verbietet uns, *Tennemanns* Meinung (a. a. O. S. 162) zu folgen, wenn er es für leere Consequenzenmacherei hält, dass dem Roscelin die Meinung beigelegt werde, kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche Dinge bezeichneten, seien theilbar. Die obige Stelle beweist vielmehr die Wirklichkeit einer solchen Meinung, wie sie auch in dem (unächten) 21. Briefe (Opp. fol. 334) ausgesprochen wird. „*Hic est pseudodialecticus ita et pseudochristianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus*

partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei, intelligere conatur." Dies letztere ist allerdings eine Consequenzmacherei zum Nachtheil Roscelins, aber sie kann nur einigen Sinn haben, wenn wirklich Roscelin gelehrt hat, ein wirkliches Ding habe keine Theile, dagegen die Worte *(voces)* könnten getheilt werden. Während man früher — wir erinnern an Scotus Erigena — die Begriffe in verschiedene Arten, *species,* und Unterarten zerlegt hatte und der Körperwelt desshalb die Substanz abgesprochen hatte, weil sie nur in Theile, nicht aber in Arten zertheilt werden könnte, so kehrte nun Roscelin die Sache um und erklärte eine jede Sache *(res)* für untheilbar *(individuum)*, dagegen die Begriffe, welche er *voces* nannte, für zertheilbar nicht blos in *species*, sondern auch in *partes.* Welchen Sinn nun das erstere haben soll, dass die Dinge untheilbar sind, ist aus dem Bisherigen kaum zu entscheiden, denn die im ersten Citat angeführte Schlusskette giebt uns nicht viel Licht und wird desshalb schon von *Abälard* abgewiesen. „Es bleibt unerklärt", sagt *Ritter*, „wie Roscelin die wahren Dinge, d. h. die Einzelwesen, für untheilbar erklären konnte. Vielleicht berief er sich dabei auf den Ausdruck Individuum oder auf den Begriff der untheilbaren Substanz; aber gewiss konnte er, indem er diesen Begriff streng anzog, bei der blos sinnlichen Vorstellung des Einzeldinges nicht stehen bleiben." Wir müssen es für einen Trugschluss halten, folgendermaassen zu philosophiren: Der Theil ist früher als das Ganze. Wenn nun das Haus theilbar wäre, so wäre die Wand als Theil früher, als das Ganze. Da aber das Ganze aus seinen Theilen besteht, so wäre der Theil früher als der Theil im Ganzen, früher als er selbst. — Indess sowohl auf diesen Grundsatz, dass die Dinge untheilbar seien, sowie auf sein Gegenstück, dass die Begriffe *(voces)* in *partes* könnten zertheilt werden, wirft folgende Stelle bei *Anselm* etwas Licht.

In dem angeführten Buche *de incarnatione verbi,* Cap. 2, sagt *Anselm:* „Wenn nun schon alle ermahnt werden müssen,

dass sie höchst vorsichtig an die Erforschung der heil. Schrift herantreten, so besonders die Dialectiker unserer Zeit (ja die Häretiker in der Dialectik, welche nämlich meinen, dass die universellen Substanzen nur ein Worthauch seien (*non nisi flatum vocis putant esse universales substantias*), und welche unter der Farbe nichts anderes verstehen können, als den Körper, und unter der Weisheit eines Menschen nichts anders, als die Seele), und sind ganz und gar von der Untersuchung der geistlichen Fragen abzutreiben. Denn in ihren Seelen ist die Vernunft, welche doch die Führerin und die Richterin aller Dinge, die im Menschen sind, sein soll, so eingewickelt in körperlichen Vorstellungen, dass sie aus ihnen sich nicht herauswickeln kann und von ihnen dasjenige nicht unterscheiden kann, was sie allein und rein an und für sich (*quae sole et pura ipsa contemplari debet*) betrachten soll. Denn wer nicht versteht, wie mehrere Menschen im Begriff (*in specie*) *ein* Mensch sind, wie will der in der erhabensten und geheimnissvollsten Natur begreifen, wie mehrere Personen, deren jede einzelne vollkommener Gott ist, *ein* Gott seien? Und wenn der Geist so verdunkelt ist, dass er zwischen dem Pferde und seiner Farbe nicht unterscheiden kann, wie wird der zwischen einem Gott und mehreren Verhältnissen desselben (*inter unum Deum et plures relationes ejus*) unterscheiden? Endlich wer nicht anders verstehen kann, als dass der Mensch nur ein Individuum sei, der wird unter Mensch niemals etwas anderes, als eine menschliche Person verstehen. Denn jeder untheilbare Mensch ist Person. Wie also wird er verstehen, dass der Mensch angenommen sei von dem Worte, und doch nicht eine Person; d. h. dass eine andere Natur, aber keine andere Person angenommen sei?"

Wir hören aus dieser Stelle, dass die von Roscelin vertretene Ansicht darin bestanden haben soll, dass man bei dem Worte Mensch an die Individuen zu denken habe, und zwar so sehr unter Festhaltung der concreten Persönlichkeit, dass nicht mehrere Menschen im Begriff vereinigt werden könnten.

Was der Realismus behauptete, dass über allen einzelnen Menschen der reale Begriff des Menschen existire, durch dessen Einwohnung und Ausprägung die einzelnen Menschen seien — das gerade leugnete Roscelin und behauptete: die menschlichen Individuen seien die realen Menschen, und was sich durch Vergleichung etwa dieser Individuen durch den formalen Denkprocess gewinnen lasse, diese Abstraction sei nur eine *vox*, ja nur ein *flatus vocis*, welches Ausdruckes er sich augenscheinlich bediente, um das Nicht-Reale solcher Abstraction recht verächtlich auszudrücken. Eine solche *vox* lässt sich dann nicht blos in *species*, sondern sogar in *partes* theilen, denn die mathematische Summe aller *homines* ist der abstracte Begriff (*vox*) *humanitas*, umgekehrt also lässt sich diese *vox* in die Zahl der Individuen zerlegen. Das war eine solche *corporalis imaginatio*, wie sie Anselm verabscheute, der in allen *homines* nach der *natura* suchte und diese *pure* und *sole* betrachtete. — Ferner sagte Roscelin: die Seele ist ein Individuum, und die Weisheit ist eben unzertrennlich von diesem Individuum; begrifflich abgetrennt ist *sapientia* nur ein *flatus vocis*, und solcher abstracter Amputationen kann man noch mehr vornehmen und von der Seele trennen etwa die *voluntas*, die *memoria*, die *immortalitas*, die *unitas*, lauter *flatus vocis*, in welche sich der *flatus vocis* „*anima*" zerlegen lässt. So lässt sich ein Begriff (*anima*) zerlegen, aber die Sache selbst (*anima*) ist individuell. — Eben so: das Pferd ist ein Individuum und ein Ganzes für sich; *realiter* kann man nicht scheiden: dies ist der Körper, dies ist die Farbe u. s. w. Solche Scheidung fällt in das Gebiet der Begriffe, welche freilich zerspalten werden können, aber auch nur *flatus vocis* und nichts Reales sind. Wiederum nach Anselms Anschauung eine körperliche, sensualistische Vorstellung!

Wir sehen also (ohne freilich das obige Beispiel mit dem Hause und seinen Theilen schon völlig aufgehellt zu haben), dass die bei Abälard berichtete Aeusserung Roscelins, „dass

kein Ding Theile habe, dagegen dass die Begriffe theilbar seien" — dass diese Aeusserung die Hauptformel war für Roscelins Nominalismus. Reale Wahrheit hat nur das Einzelwesen, welches ein organisches, nicht zusammengesetztes, Ganzes bildet; alle Begriffe dagegen sind etwas Abgeleitetes, Unwesentliches, dem dialectischen Scharfsinn anheimfallend, sie sind *flatus vocis* ohne wirklichen realen Werth. — In Folge dessen schied man nun im Mittelalter eine *dialectica in voce*, deren Vertreter Roscelin war, und eine *dialectica in re*, die wir durch Anselm vertreten sehen (*Tennemann* VIII, S. 163); und ein ungenannter Realist beschreibt treffend, wenn wir den polemischen Hass abrechnen, die Roscelinische *dialectica in voce* in einem bei *Aventinus* (Annal. Bojor. VI. p. 516) aufbehaltenen Epigramm:

Quas, Ruceline, doces, non vult dialectica voces,
Iamque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur. Res sit, quod voce docetur,
Plorat Aristoteles nugas docendi seniles,
Res sibi substractas per voces intitulatas.
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Ruceline, Boëthius odit.
Non argumentis multoque sophismate sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

Die Schilderung des philosophischen Gegensatzes ist wesentlich richtig, und zugleich sehen wir aus diesem Epigramm, dass der Realismus alle logischen Autoritäten, den Aristoteles, den Porphyrius und Boëthius, für sich in Anspruch nahm. In dem Epigramm ferner kommt weder der Name Realisten, obwohl er dem Ausdruck *res* nahe liegt, noch der Name Nominalisten, der ja auch in keinem äusserlichen Zusammenhang mit dem Ausdruck *vox* steht, vor. Da wir diesem Namen nun auch bei Anselm noch nicht begegnen, so muss es zweifelhaft bleiben, ob die von *Aventinus* bei dem Roscelinischen Streite gebrauchten Namen Reales und Nominales (a. a. O. S. 595.

Tennemann S. 163) auch wirklich schon damals in Gebrauch gewesen seien, sachlich freilich standen sich nun in der Dialectik diese zwei Parteien einander gegenüber.

Es ist nun zu wenig, wenn *Ritter* (S. 314) sagt: „Es hat einige Wahrscheinlichkeit für sich, dass Roscelin, von diesem Begriff der untheilbaren Substanz ausgehend, zu seiner tritheistischen Behauptung kam." Vielmehr durch den Zusammenhang, in welchen bei Anselm der Tritheismus mit dem Nominalismus gestellt wird, und zwar gerade mit der Behauptung, Pferd und Farbe könnten nicht getrennt werden, ist es gewiss, dass ihn die Untheilbarkeit der Dinge und die Geringschätzung der theilbaren Begriffe auf eine übertriebene Abgrenzung des Sohnes gegen die andern Personen der Trinität geführt habe. Wer bei einem Pferde nicht unterscheiden kann zwischen Körper und Farbe, wer also gar keinen Unterschied realer Begriffe kennt, der kann auch in dem einen Gott keinen realen Unterschied von Relationen gelten lassen. Roscelin verwarf also die realen Unterschiede der Relationen, weil er überhaupt allen begrifflichen Scheidungen einen realen Werth absprach. Eine Unterscheidung, wie *intellectus* und *amor*, durch welche bei Anselm die Trinität erklärt wurde, hat für Roscelin keinen Werth, weil das Individuum, welches *intellectus* und *amor* hat, für ihn immer nur das eine Individuum bleibt. So wenig durch eine begriffliche Abscheidung der Farbe vom Pferde zwei *res* entstehen, so wenig durch eine begriffliche Abscheidung der *sapientia* von der *anima* zwei *res* entstehen, so wenig auch zwei oder drei Personen der Gottheit durch begriffliche Abscheidung von *intellectus* und *amor*. Soll also überhaupt ein Unterschied sein, sagte Roscelin, soll der Vater ein anderer sein, als der Sohn und der Geist, so müssen sie drei Individuen sein.

Roscelins Tritheismus folgte also schon aus dem Bisherigen. Vergleichen wir nun hiermit folgenden Bericht des oben angeführten Johannes Monachus an Anselm, womit wörtlich das Referat Anselms in seinem *liber de incarnatione* Cap. 1 und 3



stimmt. „Folgende Frage über die drei Personen der Gottheit bringt Roscelin von Compiegne auf *si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem — ergo Pater et Spiritus sanctus cum filio incarnatus est.* Er sagt aber, dass zu dieser Meinung der Erzbischof Lanfrank zugestimmt habe, und Ihr zustimmtet, wenn er disputire." — Wir erfahren hier also abermals eine Schlussfolgerung Roscelins, die in den Tritheismus ausläuft. Hält man fest, dass Gott *una res* sei (und sagt nun zweitens, Gott sei Fleisch geworden), so folgt, dass die ganze Trinität Fleisch geworden. Da nun die *Conclusio* von der Kirche und auch von Roscelin geleugnet wird, da ferner der Untersatz (*minor*) unbezweifelt wahr ist, so kann nur der Obersatz (*major*) falsch sein. Die Trinität, sagt Roscelin, ist nicht *una res*, sondern *tres res*. Er will einen realen Unterschied, um dem Sabellianismus auszuweichen, er verschmäht eine blos begriffliche Scheidung der Trinität, und da er keine reale Scheidung einer *res* gelten lässt, bei welcher die Einheit fortbestehen könnte, so fällt er in den Tritheismus und stellt die drei Personen als drei gleich mächtige und gleiches wollende Individuen, wie drei Engel oder drei Seelen, neben einander. Ob nun diese beiden Vergleiche (*sicut tres angeli aut tres animae*) dem *Roscelin* selbst angehören oder dem Mönch *Johannes*, welcher damit dem Anselm Roscelins Meinung deutlicher machen will, lässt sich schwer entscheiden. Schon *Anselm* (a. a. O. Cap. 3) hat das letztere vermuthet, aber gewisslich wird die Sache dadurch nicht entstellt, da wir ja Roscelins Grundsatz längst kennen, dass jedes Individuum für sich bestehe, dass diese Individuen die wahren Dinge (*res*), alle andern abstracten Benennungen nur *flatus vocis* seien.

Da nun Roscelin zu solchen Resultaten kam, so nennt begreiflicher Weise *Anselm* seine Dialectik, die ihn hierzu führte, eine häretische (Cap. 2), und wirft ihm vor, dass er mit seiner Vernunft das umstürzen wolle, was er in der Kirchenlehre

nicht verstehe. „Aber bevor ich die Frage erörtere, will ich etwas voraufschicken, um die Anmassung derer etwas in Zaum zu halten, welche mit frevelhafter Kühnheit wagen, gegen etwas zu disputiren, was der christliche Glaube bekennt, weil sie es mit dem Verstande nicht fassen können, und vielmehr mit thörichtem Uebermuthe meinen, es könne überhaupt dasjenige nicht sein, was sie nicht verstehen können." (Cp. 2). Die *fides* soll zu ihrem Inhalte haben, was die Kirche bekennt, und dann erst soll der *intellectus* folgen, dagegen scheint ihm Roscelin gesündigt zu haben. Aber Roscelin giebt dies keineswegs zu, sondern wie Anselm die Philosophie verwendet zum *intelligere*, so verwendet er sie zum *defendere*. „Die Heiden vertheidigen ihre Religion, die Juden vertheidigen ihre Religion, also müssen auch wir Christen unsern Glauben vertheidigen." „Lasst uns doch hören", fragt nun spottend Anselm, „wie dieser Christ seinen Glauben vertheidigt." (Cap. 3). Und so kommen denn darin wenigstens Anselm und Roscelin überein, dass beide von dem vorhandenen Lehrstoffe der Kirche ausgingen und die Philosophie nur als Hülfsmittel gebrauchten, der Eine mehr in dogmatischem, der Andere mehr in apologischem Interesse, nur mit dem Unterschiede, dass bei *Roscelin* an einem Puncte der Lehre, den wir nicht mit *Neander* (II, S, 524, b) einen untergeordneten nennen möchten, durch unvorsichtige Schlüsse der Irrthum zu Tage gekommen war, während bei *Anselm* die Keime des entgegengesetzten Irrthums freilich vorhanden waren, aber durch geschickte Einkleidung verdeckt blieben.

V.

HILDEBERT VON TOURS. WILHELM VON CHAMPEAUX. JOSCELIN VON SOISSONS.

Die Differenz zwischen einem Anselmischen Realismus und einem Roscelinischen Nominalismus musste allerdings auf die dogmatischen Bestrebungen des Zeitalters einen weitgreifen-



den Einfluss üben, allein nicht so weitgreifend, dass nicht doch noch Theologen davon wären unberührt geblieben. Ein solches Beispiel giebt *Hildebert von Tours* [1], der jüngere Zeitgenosse des Anselm, geb. 1057 zu Lavardin in Frankreich. In der Abrundung des dogmatischen Systems freilich geht er noch über Anselm hinaus, so dass *Gieseler* (II, 2 S. 388) von ihm sagen kann, dass er das erste vollständige System der scholastischen Theologie ausgearbeitet habe; aber wenn er auch die Dialectik für die Ausbreitung und Gliederung dieses Systems zu Hülfe nahm, so liess er sich doch nicht in solche tiefe Speculation ein, wie wir sie bei Anselm finden. Bei Anselm sehen wir realistische Grundvoraussetzungen herbeigezogen, wenn er das Dasein Gottes beweisen, die Trinität ableiten, die Erbsünde erklären will; bei Hildebert dagegen finden wir in den Beweisen mehr ein Anlehnen an die Autoritäten früherer Kirchenlehrer, und sein Werk ist nur die Gliederung und Zusammenstellung. „Ueber den Glauben und die Hoffnung, welche in uns wohnt", sagt er im Prolog zu seinem *Tractatus theologicus* [2] (Opp. fol. 1009—1102), „müssen wir allen Fragenden stets Rechenschaft zu geben bereit sein, aber wie Petrus in seiner Epistel sagt: mit Bescheidenheit und Furcht. Demnach damit gleicherweise Bescheidenheit in der Furcht und Furcht in der Behauptung bewahrt werde, so wollen wir die unheiligen Neuerungen der Worte (*profanas verborum novitates*), wie der Apostel vorschreibt, vermeiden und nach keiner Seite mit vorschneller Behauptung abweichen. Denn besser ist es nicht Grosses zu sagen, um ohne Gefahr nicht zu irren, als die Gegensätze zu definiren (*contraria definire*). Aber so viel wir können, wollen wir uns auf die Fussspuren der Autoritäten verlassen, und wo eine sichere Autorität fehlt, denen am liebsten beistimmen, welche den heiligen Schriftstellern am nächsten kommen (*qui maxime Auctoribus*

[1] Nach seinem Geburtsorte auch Hildebert von *Lavardin*, nach seinem ersten Bisthum auch Hildebert von *Mans* genannt.

[2] Seine Ethik, *philosophia moralis*, bleibt hier billig ganz unberücksichtigt.

accedunt), und ohne von unserm Sinn vorwegzunehmen, wollen wir die heil. Schriften mit Frömmigkeit auslegen." Solche Autoritäten für Hildebert sind z. B. Augustin und der Pabst Leo. „Man pflegt zu fragen, ob es zugegeben werden müsse, dass Gott den Menschen angenommen habe; da aber Augustinus sagt: Der angenommene Mensch sei der Sohn Gottes, so sehe ich nicht, mit welcher Stirn solches geleugnet werden könne." (Opp. fol. 1044). Und denen gegenüber, welche behaupten, Christi Gottheit sei zwar nicht von seiner Seele, wohl aber von seinem Fleische getrennt, sagt er: „Man muss ihnen nicht glauben, weil der Pabst Leo sagt: Seitdem er den Menschen angenommen, hat er ihn nicht abgelegt." (Opp. fol. 1052). Von einem wirklichen (directen) Einfluss des Realismus also kann bei solchem Benutzen solcher Autoritäten begreiflicherweise auch dann nicht die Rede sein, wenn auch Hildeberts System, wie es wirklich der Fall ist, im Sinne Anselms ausgearbeitet worden ist, also in indirecter Weise nothwendig unter dem Einflusse des Realismus gestanden hat. Sein Beweis für das Dasein Gottes z. B. ist nicht der ontologische, wohl aber ein dem Monologium Anselms nahekommender kosmologischer. „Durch die menschliche Vernunft konnten die Menschen wissen, dass Gott sei. Denn da der Menschengeist sich nicht ignoriren kann, so weiss er, dass er einmal angefangen hat. Und auch das muss er wissen, dass, als er noch nicht war, er sich nicht die Substanz geben konnte, zu sein. Um also zu sein, ist er von einem Andern gemacht, welcher desshalb nicht angefangen haben darf, weil, wenn er angefangen hätte, er nicht für alle Dinge der erste Urheber des Seins sein könnte." (Cap. 2). — Seine Trinitätslehre läuft, wie bei Anselm, auf die Begriffe *sapientia* (*intellectus* bei Anselm) und *amor* in Gott hinaus, und auch bei ihm wird zur Vergleichung der dreifältige Menschengeist, nämlich Verstand, Liebe und Weisheit, herbeigezogen. Beim Menschen freilich sollen diese drei als veränderliche Eigenschaften nicht Personen heissen, wohl aber in Gott, da diese *proprietates* die

göttliche Substanz ausmachen. — Seine Lehre von der Erbsünde ist ebenfalls ganz anselmisch. Die Erbsünde ist allgemein, weil durch Fortpflanzung von den ersten Eltern vererbt. Freilich wird nur das leibliche Theil des Menschen gezeugt, und die Seele wird von Gott jedesmal geschaffen, aber von dem Fleische geht die Befleckung auf die Seele über, desshalb mehr Strafe, als eigentliche Sünde. (Capp. 27—38. Opp. fol. 1073—1095).

Wie wir nun an Hildebert von Tours ein Beispiel haben von einem dogmatischen Systeme, welches durch den Gegensatz von Realismus und Nominalismus wesentlich nicht berührt ist, sondern unter Anlehnung an ältere Lehrer sowohl wie an das neuste System nur so viel von der Dialectik anwendet, als ihm erforderlich ist, um die Glaubenslehre zu gliedern und zu erläutern: so sehen wir gleichzeitig in den Schulen der Philosophen den Realismus und den Nominalismus in bewusstem Gegensatze, aber freilich ohne grossen Einfluss auf die Theologie. Wir meinen die Zeit der ersten zwei Jahrzehnte des zwölften Jahrhunderts.

Auf der einen Seite steht hier in Folge der Roscelinischen Streitigkeiten ein übertriebener Realismus, welcher, während Roscelin alle Wahrheit in die Individuen gelegt hatte, zum Nachtheil der allgemeinen Begriffe (*flatus vocis*), nun eben so extrem alle Wahrheit in das Allgemeine setzte bis zum Verschwinden der Wichtigkeit der Individuen. Er wird vertreten durch *Wilhelm von Champeaux* (*de Campellis*), welcher zuerst an der Domschule, dann an der von ihm gestifteten Schule S. Victor in Paris lehrte, vor und nach 1108. Wir kennen ihn nur aus dem Streite mit seinem berühmten Schüler Abälard, der in Epist. 1 (*historia calamitatum*) von seiner Meinung einen kurzen Bericht erstattet: „*Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in ea diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut de-*

inceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter [1] *diceret."* (Opp. ed. Cousin. Paris. 1849. I, S. 5). Hierin werden also zwei Stufen von Wilhelms Realismus beschrieben, zuerst nämlich die Ansicht, dass der Gattungsbegriff oder das Allgemeine wesentlich und ganz in allen Individuen enthalten sei, dass also unter den Individuen keine Wesensverschiedenheit, sondern nur eine accidentielle Verschiedenheit bestehe. Petrus z. B. ist wesentlich wie Johannes, weil der *homo universalis* in beiden ganz und wesentlich enthalten ist, und nur noch eine *multitudo accidentium* eine gewisse Verschiedenheit bewirkt. Dem entgegnete nun Abälard: „Wenn das ganze menschliche Wesen *(essentia)* in jedem Menschen ist, so folgt, dass Petrus wesentlich Johannes sei und wechselsweise. Ja es folgt, dass Petrus nicht ein Mensch sei, weil schon das ganze menschliche Wesen in Johannes ist. Es folgt auch, dass Johannes nicht ein Mensch sei, weil das ganze menschliche Wesen schon in Petrus ist." In Folge solcher Einwürfe liess nun Wilhelm von Champeaux den Ausdruck *„essentialiter"* fahren und setzte dafür den andern *„indifferenter"*. Da er nun aber den dialectischen Terminus *differentia* für *species*, und eine solche Eintheilung des *genus in species* oder *differentiae* nur für eine Eintheilung nach Accidenzien nahm, wie aus dem gleich anzuführenden Citat erhellt, so wollte er sagen: dass der allgemeine Begriff (*essentia*) und die allgemeine Gattung (*genus*) in den Individuen wohne, ohne schon in Unterarten (*differentiae sive species)* zerlegt zu sein. „*Volebat enim, memini*", sagt Abälard, *tantam abusionem in vocibus fieri, ut, cum nomen differentiae in divisione generis pro specie poneretur, non sumtum esset a differentia, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquin subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generi per accidens*

[1] Wir folgen hier der Lesart *Cousin's: indifferenter*, nicht der von *Tennemann* und *Ritter* adoptirten Lesart des *Ambrosius: individualiter*; erstens, weil uns dann das Zugeständniss Wilhelms zu gross erscheint, und zweitens, weil Wilhelm wirklich nicht blos *essentia* und *individua* kannte, sondern dazwischen noch *differentiae* (gleich *species*), wie im Texte gezeigt wird.

inesse volebat." (Abälard. lib. div. et def. in Cousin, Oeuvres inedits. p. 155). Wir sehen, wie unbehülflich eine solche Dialectik war, und zu welchen Spitzfindigkeiten sie ihre Zuflucht nehmen musste, ohne sich doch vor Missverständnissen schüzzen zu können. Auch kommen ausser diesen die Einwohnung des Allgemeinen im Besonderen betreffenden Aeusserungen noch andere realistische Uebertreibungen vor, die die Existenz des Allgemeinen auch ausser und vor den Individuen behaupteten. „*Secundum eos*", heisst es in der Schrift *de generibus et speciebus*, welche dem *Joscelin* von Soissons zugeschrieben wird, *etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura permaneret.* — — *Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coaeterna, et sic secundum eos qui hoc dicunt, animus* (*quod nefas est dictu*) *in nullo est obnoxius deo, qui semper fuit cum Deo, nec ab alio incepit, nec Deus aliquorum factor est. Nam Socrates* (das beliebte Beispiel damaliger Zeit) *ex duobus Deo coaeternis conjunctus est. Nova ergo prima fuit conjunctio, non aliqua nova creatio!* (Cousin, Oeuvres inéd. d'Ab. p. 517). Hätten solche Dialectiker sich auf die Theologie geworfen, so hätte diese reale Präexistenz der Ideen die kirchliche Schöpfungslehre auf das heftigste erschüttern müssen, eben so heftig wie Roscelin die Trinitätslehre durch seinen Nominalismus verzerrte; aber es geschah nicht, und so viel wir wissen, wurde dieser Realismus gar nicht einmal von Seiten der Kirche, sondern nur auf dem Gebiete der Dialectik selbst bekämpt.

Eben so stand der Nominalismus nach Roscelin abgetrennt von der Theologie. Es werden uns die Namen genannt: Robert von Paris, Arnulf von Laon, Raimbert von Lille, aber wir kennen das Nähere über ihre Lehre nicht. Von *Joscelin* (Gauslenus) *von Soissons*, erst in Paris, seit 1125 in Soissons Bischof, sagt Johannes von Salisbury in seinem Metalogicus: „*Est et alius, qui cum Gausleno suessonensi episcopo universalitatem in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.*" Er muss deshalb auch zu den (gemässigten) Nominalisten ge-

zählt werden, und wegen der Zusammenstimmung dieses Berichtes mit der oben erwähnten Schrift *de generibus et speciebus* wird ihm oder seiner Schule von *Ritter* diese Schrift selbst zugeschrieben. Und trotz *Cousin*, der die Schrift dem Abälard zuschreibt, gewiss mit Recht. „*Species*", so heisst es p. 524, nenne ich nicht jenes Wesen des Menschen allein, welches in Socrates ist, oder welches in irgend einem andern Individuum ist, sondern jene ganze Sammlung (*collectio*), aus andern Einzelnen derselben Natur verbunden. Diese ganze Sammlung, wiewohl sie *essentialiter* eine vielzählige ist, wird doch von den Autoritäten (d. h. den grossen Philosophen) *una species, unum universale, una natura* genannt, sowie ein Volk, wiewohl aus vielen Personen gesammelt (*collectus*), doch *eins* genannt wird." Somit ist die Gattung zwar nichts die *essentia* der Individuen Bedingendes und Erzeugendes, wohl aber ist sie als ein Sammelbegriff mehr, als eine blosse *vox*. In allen Gliedern desselben Volkes liegt doch dieselbe *natura*, so dass man die durch Vergleichung gefundene Aehnlichkeit *una natura* oder *species* nennen kann. Die Concretheit des Individuums wird festgehalten, aber auch der allgemeine Begriff soll mehr zu seinem Rechte kommen. „Es ist wahr, dass jene Menschheit, welche vor 1000 Jahren war, oder die gestern war, nicht diejenige ist, welche heute ist; aber dennoch war sie dieselbe mit jener, d. h. der Schöpfung nicht unähnlich." (S. 530). „Wie Socrates aus der Materie Mensch und aus der Form Socratitas besteht, so Plato aus ähnlicher Materie, nämlich Mensch, und einer verschiedenen Form, nämlich Platonitas." (S. 524). Hiernach ist das Allgemeine durch den Terminus *materia* und *homo* ausgedrückt, das Individuelle dagegen durch den Terminus *forma* und *Socratitas*, *Platonitas* etc. Da nun das Allgemeine nur ein Gedanke, ein Sammelbegriff, ist, und die Materie Mensch nirgends zur Erscheinung kommt, als in der *Socratitas*, *Platonitas* etc., so fällt offenbar der Hauptnachdruck doch wieder auf die Seite des Individuellen. *Essentialiter*, so hörten wir vorhin, *collectio est multa*, also ein Plu-

ralis, *una species sive natura appellatur*, sie kann auch singularisch zusammengefasst werden, aber nie ist ein singularisches Individuum schon das Allgemeine. (Vergl. über Joscelins Lehre *Ritter* a. a. O. S. 364—381.)

Ein dogmatisches System ging aus der nominalistischen Schule jener Zeit nicht hervor, vielmehr werden wir uns die folgenden zwei Jahrhunderte hindurch, nachdem Roscelins Versuche, durch den Nominalismus die Kirchenlehre zu erläutern, gescheitert waren, ganz und gar auf das Gebiet des Realismus verwiesen sehen. Ja noch mehr, nicht nur, dass der Nominalismus auf die systematische Dogmatik keinen Einfluss hat, er verschwindet auch, so viel wir wissen, so gut wie ganz aus den dialectischen Schulen und tritt erst später wieder mit frischen Kräften dem Realismus entgegen.

VI.

ABÆLARD [1].

Freilich ist in Betreff *Abälards*, zu dem wir nun übergehen, behauptet worden, er sei Nominalist (*Schrökh* 29, S. 5) und ein Schüler Roscelins gewesen; aber beides beruht auf einer Ueberschätzung seines Streites gegen Wilhelm von Champeaux, von dem schon die Rede gewesen ist. Weil er nämlich diesem entschiedenen Realisten sich entgegensetzte und von ihm erreichte, dass er die Formel „*eandem rem totam essentialiter simul singulis suis inesse*" fahren liess, so bildete sich daraus die falsche Ansicht, als habe Abälard dem Realismus überhaupt widersprochen, und kein anderer als Roscelin konnte nun der Lehrmeister Abälards gewesen sein. Aber wenn auch noch *Ritter* auf Grund jenes Berichtes (*fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia etc.*")

[1] Benutzte Ausgabe von Cousin, Paris 1849. Ausserdem Martene und Durand: Thesaurus Novus Anecdotorum Tom. V. Paris 1717.

dies Verhältniss Abälards zu Roscelin behauptet, so können wir ihm doch nicht folgen. In seiner *Historia calamitatum* nämlich wird Roscelin unter den Lehrern durchaus nicht erwähnt, was bei der Berühmtheit dieses Mannes gewiss geschehen wäre, wenn er Abälards Lehrer gewesen wäre. Aber wenn dies Schweigen allein auch noch nicht Beweiskraft genug haben würde, so stimmt doch auch die Chronologie allzuwenig — Abälard war nämlich zur Zeit der Synode von Soissons 1092 kaum dreizehn Jahre alt — als dass wir es für wahrscheinlich halten könnten, er sei schon vor dieser Zeit Schüler Roscelins gewesen. Auch ist es nach der *Historia calamitatum* nicht wahrscheinlich, dass zwischen dem Anfang von Abälards Studien und seinem Streite mit Wilhelm von Champeaux sechzehn Jahre und mehr liegen sollten, was doch der Fall wäre, wenn Abälard schon vor 1092 Roscelins Schüler gewesen, und erst nach 1108, als Wilhelm schon in das Kloster S. Victor eingetreten war, Wilhelms Schüler und dann Gegner. Die Chronologie ist also gegen jene Annahme, und Abälards obige Worte beweisen nichts. Denn „*magister noster*" war ein üblicher Titel im Mittelalter, besonders wenn eine leise Ironie hinzugefügt werden sollte, und „*memini*" kann eben so gut indirecte als directe Erinnerung bezeichnen. Gesetzt aber auch (und bei den geringen Nachrichten lässt sich dies nicht absolut leugnen), Abälard wäre in so frühem Alter wirklich der Schüler Roscelins gewesen: Nominalismus finden wir in seinen Schriften nicht, vielmehr dem Realismus *Wilhelms* gegenüber, der sich in die Formel fassen lässt „*universalia ante rem*", ein gemässigter Realismus „*universalia in re.*"

Wie hoch *Abälard* die Individuen schätzt, sehen wir z. B. aus folgender Stelle, in welcher er auseinander setzen will, was eine wesentliche Verschiedenheit (*essentialiter diversum esse*) sei, wie sie nicht anwendbar sei auf die Trinitätslehre (Theol. christiana lib. III. fol. 1279 bei Martene): „Wir sagen aber, dass diejenigen Dinge wesentlich von einander verschie-

den seien, welche so sehr von einander abstehen, dass dieses nicht jenes ist, wie Socrates nicht Plato ist, und die Hand des Socrates nicht Socrates. So auch nennen wir alle die Dinge wesentlich verschieden, wenn das Wesen des einen (*essentia unius*) nicht das Wesen des andern ist, obwohl es von dem Wesen eines andern sein kann, wie die Hand vom Menschen, die Wand vom Hause. Sowie demnach Socrates wesentlich ein anderer ist, als Plato, so auch die Hand des Socrates wesentlich ein anderes, als Socrates, und jeder beliebige seiner Theile." Jedes Individuum hat also sein Wenn für sich, und eine solche Behauptung allein könnte für Nominalismus gehalten werden, aber trotzdem ordnet *Abälard* diese Individuen in Gattungen und Arten, und tritt somit wieder zum Realismus herüber (III, 1279). „Diejenigen Dinge werden dasselbe (*idem*) genannt durch Aehnlichkeit, welche in irgend etwas sich ähnlich sind, wie die *species* dasselbe sind in dem *genus*, und die Individuen dasselbe oder eins sind in der *species*, oder was sonst in irgend etwas zusammentrifft, das ist ähnlich. Desshalb sagt auch Porphyrius: durch Theilnahme an der *species* sind mehrere Menschen einer." *Abälard* kennt also sehr wohl eine Gattungseinheit für die Individuen, nur dass er mit *essentia* die individuelle Verschiedenheit, mit *similitudo* dagegen die Gattungseinheit bezeichnet. Und zwar nicht blos eine willkürliche Aehnlichkeit, sondern eine substanzielle (III, 1261): „Aber nicht einmal Socrates, der doch von Plato der Zahl nach verschieden ist, d. h. durch die Scheidung seines eignen Wesens (*essentiae*) ein anderer, als er (*alius*), kann irgendwie ein anderes, als er (*alius*) genannt werden, d. h. substanziell verschieden (*substantialiter differens*), da beide derselben Natur sind, nach dem Zusammentreffen derselben Gattung, nämlich darin, dass jeder von ihnen Mensch ist; und so sind sie durch keine substanzielle Differenz getrennt, so dass der eine nie anders wäre, als der andere, aus der Substanz einer verschiedenen Gattung. Sondern, wie gesagt, ein anderes nur in der Person, nämlich

durch die Scheidung der eigenthümlichen Substanz." Also substanzielle Gleichheit, die über eine nominalistische Aehnlichkeit hinausgeht, findet in allen Gliedern der Gattung statt; die Gattung ist also wirklich etwas Reales und Substanzielles, welche nicht blos gedacht wird, welche auch nicht gleich zu Grunde geht mit dem Tode der einzelnen Individuen. So spricht sich Abälard entschieden aus im Hexaëmeron (Cousin I, p. 654 ff.): „*Animam viventem in genere suo.* Er sagt lebend in seinem Geschlechte, weil, wenn gleich die Thiere, welche vormals geschaffen wurden, in sich schon gestorben sind, und der Zahl nach es nicht mehr dieselben sind, welche vormals geschaffen wurden, sie dennoch in ihrem Geschlechte gewissermaassen ewig leben, weil, wenn die Individuen sterben, das *genus* oder die *species* nicht vergeht. Es leben also in ihrem Geschlechte, d. h. in ihrer *species*, die zuerst geschaffenen Geschöpfe, wenn sie auch nicht mehr in sich leben." So geht die *species* und das *genus* über die Individuen hinaus, und nur dagegen verwahrt sich Abälard, als ob den Individuen die *species* und wiederum den *species* das *genus* vorangehe und existire ohne in den Individuen zur Erscheinung zu kommen. Introd. ad theol. lib. II, fol. 1083: „Auch die *species* werden aus dem *genus* nach der Redeweise der Philosophen gleichsam gezeugt und geschaffen. Aber wenn man von den *species* sagt, dass sie aus dem *genus* gezeugt oder geschaffen werden, so ist doch nicht nöthig, dass das *genus* vor seiner *species* der Zeit nach oder der Existenz nach vorausgehe. Vielmehr bestehen die *species* mit ihrem *genus* zugleich in natürlicher Weise, so dass in keiner Weise das *genus* ohne jene, sowie jene nicht ohne das *genus* sein können."

So spärlich auch dergleichen Aeusserungen über Gattung und Individuum, über Allgemeines und Besonderes, sich in Abälards theologischen Schriften finden, da er seit seinem Eintritt in die Abtei den Schulstreit hinter sich liess und sich ganz auf die Theologie wandte (*non tam mundi quam Dei vere*

philosophus", sagt er selbst von sich in *hist. calam.* p. 17.), so kann doch schon nach dem Angeführten kein Zweifel darüber sein, dass auch *Abälard* Realist war, und auch bei ihm hat wie bei *Anselm* der Realismus einen entschiedenen Einfluss auf sein dogmatisches System. Es sind drei Puncte, auf die es bei ihm ankommt: die Trinität, die Schöpfung und die Möglichkeit der Erkenntniss Gottes.

Wenn wir bei *Anselm* die trinitarische Entwickelung dadurch entstehen sahen, dass der *intellectus* als die zweite Person, und der *amor Dei* als die dritte gefasst wurde, so sehen wir nun einen ganz ähnlichen Vorgang bei *Abälard*, nur dass er nicht Thätigkeiten, sondern Eigenschaften als das Personbildende annimmt: *potentia, sapientia* und *benignitas*. „In diesen dreien (sagt er Theol. christ. I, fol. 1185.), nämlich der Macht, der Weisheit und der Güte, besteht die ganze Vollkommenheit des guten Gottes, und ein jedes von diesen, ohne die beiden andern, ist gering zu achten. Denn wenn der Mächtige das, was er kann, nicht nach dem Maasse der Vernunft auszuführen versteht, so ist ihm seine Macht schädlich und verderblich. Wenn aber der Weise auch klug ist im Handeln, aber nichts kann, so entbehrt er der Wirksamkeit. Und wenn er gleich weise und mächtig ist, aber nicht gütig, so ist er um so geneigter zum Schaden, je sicherer er durch seine Macht und List bei demjenigen ist, was er bewirken will; und es bietet Anderen keine Hoffnung seiner Wohlthaten, wer nicht durch den Affect der Güte bewegt wird. In wem aber diese drei zusammentreffen, dass er also erfüllen kann, was er will, und gut will, da er gütig ist, und mit seiner Weisheit nicht über das Maass der Vernunft hinausgeht, der ist wahrhaft gut und in allen Stücken vollkommen, und in seinem Regimente kann alles, was er gegründet hat, wohl erhalten werden, da er kann und weiss und will." Und nachdem *Abälard* angefügt, wie diese Dreifaltigkeit auch den practischen Nutzen habe, dass der Mensch Furcht und Liebe gegen Gott habe, nämlich Furcht gegen seine Macht und Weisheit, Liebe aber

gegen seine Gütigkeit, so fährt er fort: „Mit dem Namen aber des Vaters wird die Macht bezeichnet, mit dem Namen des Sohnes die Weisheit, und mit dem Namen des heil. Geistes die guten Wirkungen gegen die Creatur. Die Gründe dieser Namen werden wir im Folgenden anzeigen, warum nämlich diese Namen, um dies auszudrücken, auf Gott übertragen sind von gewohnten Bezeichnungen."

Die drei Personen der Trinität sind also nach *Abälard* drei Eigenschaften, mit drei verschiedenen Namen bezeichnet, aber das ist nicht seine Meinung, als bestehe nur ein Unterschied im Namen, und keiner in der Sache. „Es wird gefragt, heisst es Theol. christ. V, 1289, ob die Trinität der Personen, welche in Gott sind, in Worten oder in der Sache anzunehmen sei (*in vocabulis an in re potius sit accipienda*)"; und er beantwortet diese Frage so, dass ein Unterschied in *re* sei, freilich mit vielfacher Erläuterung und Beschränkung. „Nicht also'', sagen wir, „müsse eine Trinität in *re* angenommen werden, dass wir in dem, dass Gott eine *res* ist, ihn dreifältig nennen, sondern so bestimmen wir seine Trinität in *re* und nicht in *vocabulis*, dass die Sache selbst, welche Gott ist, die Trinität ist; nicht insofern er selbst Sache ist, sondern vielmehr darin, dass er von Ewigkeit diese drei durch Namen unterschiedenen Personen ist. Denn nicht weil eine Unterscheidung von Namen gemacht würde, besteht die Trinität, sondern weil jene Trinität von Ewigkeit her ist, so wurde jene zeitliche Unterscheidung von Namen gemacht, um ewiglich uns, die wir aus der Zeit unsern Anfang nehmen, angezeigt zu werden." (fol. 1291). Ein realer Unterschied soll also zwischen den Personen sein, und nicht blos ein verbaler, ein realer schon von Ewigkeit, ein verbaler erst in Folge dessen in dem menschlichen Bekenntniss. Der reale Unterschied aber ist derselbe, den der Realismus zwischen dieser und jener Eigenschaft behauptete. „Diese Seele z. B. ist weise und gerecht, aber nicht derselbe Sinn oder Begriff liegt in der Definition des Gerechten und in der Definition des Weisen. Sowie wir nun sagen, dass diese Seele verschieden

sei durch die Definitionen, nämlich in Hinsicht, dass sie weise und dass sie gerecht ist, so geben wir auch zu, dass Gott durch Definition verschiedene Personen sei, nämlich, dass er Vater und Sohn und heil. Geist ist." (fol. 1289). In diesem realistischen Unterschiede verschiedener Eigenschaften an einem und demselben Subjecte zeigt sich besonders der Einfluss des Realismus auf Abälards Trinitätslehre, und es wird dies noch klarer werden durch eine etwas genauere Darlegung derselben.

Der *Roscelinischen* Formel gegenüber *„tres personae sunt tres res"* hält *Abälard* vor allen Dingen an der Einheit und Individuität Gottes fest. Theol. chr. III, fol. 1261: „Eine nur und dieselbe Sache ist in den einzelnen Personen, eine und durchaus untheilbare Substanz und ein durchaus einfaches Wesen, in welchem jene drei Proprietäten sind, so viel die Verschiedenheit der Personen betrifft, aber nicht eine numerische Vielheit in den Dingen, da sie nur eine einzelne und durchaus untheilbare Sache ist." In den Personen also liegt eine dreifältige Verschiedenheit, aber wenn nicht einmal Plato und Socrates im Vergleich zu einander *aliud ab alio* genannt werden können wegen der Gattungseinheit, wie viel weniger noch kann irgend eine der drei Personen in Gott *aliud ab alia* genannt werden, da nur eine Substanz da ist, welche keine Verschiedenheit der Theile oder Formen annimmt!

Um nun die substanzielle Untheilbarkeit und doch den realen Personunterschied recht klar zu machen, zählt *Abälard* fünf verschiedene Arten der Identität und eben so viele Arten der Differenz auf. (lib. III, fol. 1276—1282). *„Idem sive unum aliquid cum aliquo dicitur secundum essentiam sivē secundum numerum, idem proprietate, idem definitione, idem similitudinè, idem pro incommutato. — — Totidem etiam modis dicimus diversum sive differens, cum videlicet modo diversa dicantur essentialiter i. e. numero, modo proprietate, vel definitione, vel similitudine, vel mutatione."* 1. Eine essentielle Identität ist vorhanden, wenn numerisch dasselbe Wesen da ist, „sowie der

Zahl nach dasselbe Wesen ist in Schwert und Waffe (*ensis et mucro*), oder Substanz und Körper, oder lebendes Wesen und Mensch oder auch Socrates, oder das Weisse ist dasselbe der Zahl nach wie das Harte." „Dagegen sagen wir, dass Dinge wesentlich verschieden sind, wenn sie so sehr von einander abstehen, dass dieses nicht jenes ist, wie Socrates nicht Plato ist" u. s. w. „Das alles ist der Zahl nach verschieden, was mit der ganzen Quantität seines Wesens von einander geschieden ist, also entweder nur numerisch von einander absteht, wie Socrates und Plato; oder auch in der *species*, wie dieser Mensch und jenes Pferd; oder auch im *genus*, wie dieser Mensch und jenes Weisse (*albedo*); oder was durch irgend welche Form von einander absteht, mag nun jene Form ein abtrennbares Accidens sein, wie die Krümmung der Nase, oder mehr substanziell sein, wie die Vernünftigkeit, welche substanzielle Differenz nicht nur einen anderen (*alterum*), d. h. irgendwie verschieden macht, sondern sogar ein anderes (*aliud*), d. h. substanziell und nach der *species* verschieden."— 2. Eine Identität nach der *proprietas* oder Eigenschaft findet da statt, „wo das Eine Theil hat an der Eigenschaft des Andern, wie das Weisse am Harten, das Harte am Weissen. Denn auch das Weisse nimmt Theil an der Härte, welches die Eigenschaft des Harten ist, so dass man sagt: das Harte ist weiss, und umgekehrt: die Härte des Weissen. Manche Dinge aber sind *essentialiter* dieselben, welche doch nach ihren Eigenschaften unterschieden werden, wenn nämlich ihre Eigenschaften so unvermischt bleiben, dass an der Eigenschaft des Einen das Andere nicht Theil hat, wenn auch numerisch ganz und gar dieselbe Substanz bei Beiden ist. Z. B. in diesem wächsernen Bilde ist numerisch das Wachs dasselbe wie das Bild, die Materie und das Kunstwerk (*materia ipsa et materiatum*), und doch theilen sich die Materie und das Kunstwerk ihre Eigenschaften nicht mit, da weder die *materia* des Wachsbildes *materiata* wird, d. h. das Wachs gemacht aus Wachs, noch auch das *materiatum* zur *materia* wird, d. h. das

Wachsbild als Materie für das Wachsbild" u. s. w. — 3. Eine Identität nach der Definition tritt ein, wo durch Definirung des einen Dinges auch schon das andere definirt ist, wie z. B. *ensis* und *mucro,* weil nicht blos *ensis* auch *mucro* ist, und *mucro* auch *ensis,* sondern auch durch dasselbe, wodurch es *ensis* ist, ist es *mucro* und umgekehrt, so dass sie durch dieselbe Definition beschrieben werden, da dasselbe das eigenthümliche Sein von diesem und jenem ist." „Verschieden aber nach der Definition sind die Dinge, welche durch dieselbe Definition nicht beschrieben werden können, d. h. die so beschaffen sind, dass sie sich gegenseitig nicht fordern, wenn auch beides eine Sache (*eadem res*) ist, wie z. B. Substanz und Körper, oder das Weisse und das Harte. Denn nicht dadurch, dass es Substanz ist, ist es auch ein Körper; oder nicht dadurch, dass es weiss ist, ist es hart, da es auch ohne jenes sein kann, und jenes nicht aus sich fordert. Und zwar lehrt uns Boëthius im ersten Buch der Logik diese Differenz, wo er sagt, dass Satz, Frage und Schluss dasselbe seien; doch darin, sagt er, seien sie verschieden, dass etwas könne ein Satz sein, ohne Frage oder Schluss zu sein, und dass etwas eine Frage sein könne, ohne Schluss zu sein; da dies jenes nicht fordere, und jedes Einzelne durch eine besondere Definition bestimmt werden müsse." — 4. Eine Identität nach der Aehnlichkeit findet nach dem, was vorhin von uns schon angeführt ist, z. B. in den Gattungen und Arten statt, indem die Individuen numerisch und essentiell verschieden sind, aber in der Gattung doch identisch. — 5. Endlich eine Identität nach dem Unverändertsein finden wir z. B. bei Gott, wie Gott immer derselbe ist, d. h. niemals in irgend etwas verändert, weil die Natur der Göttlichkeit nichts in sich hat, dessen er jemals entbehrte. Dagegen „verschieden durch Veränderung muss genannt werden, was in in irgend etwas verändert worden ist, und anders, als wie es vorher war, z. B. wenn Socrates bald steht, bald sitzt."



Von allen diesen Identitätsarten passt nun nach *Abälard* auf die Trinität nur die erste (*essentialiter*), und von den Differenzarten nur die zweite oder dritte (*proprietate vel definitione*). Nicht eine Identität nach der Aehnlichkeit findet bei den drei Personen der Trinität statt, denn dann würde ja die *divinitas* die *species* sein, und die drei Personen drei Individuen in der *species*, welche *essentialiter* verschieden wären, wie Socrates und Plato. Auch nicht eine Identität in der Eigenschaft, weil ja dann die *sapientia* dieselbe Eigenthümlichkeit haben müsste, wie die *benignitas*, und aller Unterschied dann in einen verbalen sich auflösen würde. Auch nicht eine Identität nach der Definition, weil ja dann die *sapientia* eben dasselbe sein müsste wie die *benignitas*, und wiederum nur einen verbalen Unterschied zuliesse. Aber auch keine Verschiedenheit in der *essentia*, weil dann *tres res* in Gott entständen; ebenso keine Verschiedenheit durch *mutatio*, weil dann die Trinitätspersonen nur Phasen wären, die eine nach der andern, wie der sitzende und der stehende Socrates. Dies alles nicht. „*Eadem est substantia essentialiter ac numero*, sowie z. B. dieselbe Substanz ist des Schwertes und der Waffe, oder dieses Menschen (*homo*) und dieses lebenden Wesens (*animal*). Es sind aber die Personen Vater, Sohn und heiliger Geist untereinander verschieden in der Weise der *definitio* und *proprietas*, nämlich so, dass zwar gänzlich dasselbe Wesen Gott der Vater ist, wie Gott der Sohn oder Gott der heilige Geist, aber dennoch ist es das Eigenthümliche Gottes des Vaters, dass er der Vater ist, ein anderes Eigenthümliches des Sohnes, ein drittes Eigenthümliches des Geistes." (III, fol. 1283).

Als das Eigenthümliche des Sohnes (*Sapientia*) gilt nun das Gezeugtwerden durch den Vater (*Potentia*), als das Eigenthümliche des Geistes (*Benignitas*) das Gesandtwerden und Ausgehen vom Vater und Sohne (*Potentia* und *Sapientia*). So schwierig dies auch vorzustellen ist, da der ganze Personenunterschied nur der realistische Unterschied von Eigen-

schaften einer Substanz ist, dennoch fordert *Abälard* dies in seinen Systemen wegen der Gleichförmigkeit mit der Kirchenlehre. Lib. IV. fol. 1318: „Es ist also die göttliche Weisheit aus der göttlichen Macht, wie das Wachsbild aus dem Wachs ist, oder wie nach den Philosophen gesagt wird, dass die *species* aus dem *genus* sei, während doch *species* und *genus* dasselbe sind, wie der Mensch dasselbe ist, wie lebendes Wesen, und das Wachsbild dasselbe, wie das Wachs." Ein Schwanken *Abälards* lässt sich hierbei freilich nicht verkennen, indem er bald den Unterschied von *materia* und *materiatum*, bald von *species* und *genus* auf den Vater und den Sohn anwendet, während er consequent keins von beiden durchführen würde; das, worauf es ihm ankommt, ist, einigermassen seinen realistischen Eigenschaftsunterschied den kirchlichen Formeln anzupassen. Ebenso fol. 1238: „*Spiritus* heisst der Geist, von *spirare*, blasen, weshalb die Wahrheit auch spricht: der Geist bläset, wo er will; desshalb sagen wir wegen seines Namens lieber „ausgehen" vom Vater und vom Sohne, als gezeugt werden. Die Güte aber, welche durch diesen Namen bezeichnet ist, ist nicht etwa eine Macht oder eine Weisheit, da gütig sein nicht gleich ist mit mächtig sein und weise sein. Denn Niemand ist darin schon weise oder mächtig, dass er gütig ist, vielmehr müssen wir sie (die Güte) einen Affect oder Effect der Liebe (*caritas*) nennen. Die Liebe aber kann nach Gregorius nicht unter weniger, als zweien stattfinden."

So hat denn *Abälard* sowohl die Einheit der göttlichen Substanz festgehalten, als auch eine Dreiheit anerkannt, deren Unterschied nicht blos in *vocabulis*, sondern in *re* sein sollte, und er glaubte hiermit dasselbe Resultat gewonnen zu haben, welches das Fundament der Kirchenlehre ist. Wir haben *Carmina* von ihm, in denen er die Trinität ebenso verherrlicht, wie die Kirche es nur immer that, z. B. *carmen X* (bei Cousin I, p. 301):

Perenni Domino perpes sit gloria,
Ex quo sunt, per quem sunt, in quo sunt omnia.



Ex quo sunt Pater est, per quem sunt Filius,
In quo sunt Patris et Filii Spiritus.

Auch scheut er sich nicht, jene beschriebene Eigenschaftslehre in seine *carmina* hineinzutragen, z. B. *carmen LX.* (I, p. 318):

Deus, Dei verbum,
Patri coaeternum,
Mens ex Deo nata,

wo also nur *mens* für *sapientia* steht. Aber wie sehr er meinte, damit etwas Unverfängliches zu thun, sieht man recht aus seiner *Expositio Symboli quod dicitur Apostolorum* (Cousin I 603 ff.) und der *Expositio fidei in Symbolum Athanasianum* (Cousin I, 615 ff.), wo er sich völlig der Ausdrücke der Kirchenlehre bedient und sich mit ihnen ganz in Uebereinstimmung weiss, natürlich in seiner Deutung; sowie endlich aus der *Epistola et fidei confessio ad Heloissam*, wo er ausdrücklich sagt: „den heil. Geist bezeuge ich gleicher Substanz und gleichen Alters mit dem Vater und dem Sohne, da ich ihn ja mit dem Namen der *Bonitas* in allen meinen Werken oft benenne. Ich verdamme den Sabellius, welcher behauptete, dass dieselbe Person der Vater sei und der Sohn, und dass der Vater gelitten habe, weshalb man sie auch *Patripassiani* nennt." Aber trotz dieses Pochens auf seine Unschuld ist die ganze Lehre *Abälards* doch weiter nichts als ein Sabellianismus in etwas anderer Form, eine Dreitheilung von Eigenschaften desselben Subjects, wie wir bei *Anselm* eine Dreitheilung von Thätigkeiten sehen, und zwar bei *Abälard* mit noch grösserer Betonung der Einheit Gottes, als bei *Anselm*. Zu einem realen Unterschiede kommt es trotz aller realistischen Eigenschafts- und Definitions-Trennung doch nicht, und es ist characteristisch für *Abälard*, dass er selbst die drei Personen der Grammatik zur Erläuterung herbeizieht (Theol. christ. III, fol. 1287). Dies zum Beweise, wie eine und dieselbe Substanz (hier der Mensch) doch drei sein kann. Dagegen für den Beweis der Gleichzeitigkeit aller drei Personen

von Ewigkeit her braucht er das Gleichniss von der Sonne und ihrem Lichte. „Die Substanz der Sonne ist glänzend und leuchtend. Wenn nun der Glanz aus der Sonne ist, und die Leuchtkraft zugleich aus der Sonne und dem Glanze, so ist doch keins dieser drei den andern in der Existenz vorangegangen" (Theol. christ. IV, 1336). Für Abälard beweist dies Beispiel allerdings das, was er will, zugleich aber auch für uns, wie stark er die Einheit, wie schwach die Dreiheit betont.

Fragen wir aber, warum gerade die *potentia*, *sapientia* und *benignitas* die Dreifaltigkeit ausmachen, so löst uns diese Frage wieder nur der Realismus. Der Mensch ist ja nach dem Ebenbilde Gottes, also nach dem ewigen παράδειγμα gemacht. Da nun im Menschen sich jene drei finden, folglich auch in Gott, oder vielmehr umgekehrt, weil in Gott, desshalb im Menschen — dieselbe realistische Schlussfolgerung, der wir auch schon bei *Anselm* begegnet sind; bei *Abälard* finden wir sie deutlich ausgesprochen *Expos. in Hexaëmeron* (I, 656, Cousin): „Wenn man aber fleissiger und genauer das Bild und die Aehnlichkeit Gottes, wonach der Mensch gemacht worden ist, betrachten will nach der Unterscheidung der Personen, so wird man erkennen, dass der Mensch sowohl des Vaters, wie des Sohnes, wie des heil. Geistes höchste Aehnlichkeit erhalten hat. Denn Gott dem Vater, der von sich selbst, nicht von einem andern das Sein hat, wird nach seiner Eigenthümlichkeit das zugeschrieben, was sich auf die göttliche Macht bezieht; sowie dem Sohne, welcher die Weisheit des Vaters ist, eigenthümlich zugeschrieben wird, was sich auf die Weisheit bezieht; und dem heil. Geiste, welcher die Liebe und Güte beider heisst, was sich auf die Güte der göttlichen Gnade bezieht. Der Mensch nun, wie gesagt, nach der Erhabenheit seiner Seele, ist nach der Aehnlichkeit der einzelnen Personen gemacht, da er durch Macht, Weisheit und Liebe den übrigen lebenden Wesen vorgezogen und Gott ähnlicher gemacht ist. Denn die menschliche Seele ist durch die Macht dereignen Natur stärker, als alle anderen — — sie

allein auch ist fähig der Vernunft und der Weisheit und der göttlichen Liebe." — Wenn nun jene drei Eigenschaften in Gott eine Trinität bilden, was hindert uns, in jedem Menschen auch eine Trinität anzunehmen? Dies thut jedoch *Abälard* nicht, er begnügt sich vielmehr, realistisch das Wesen Gottes aus denselben Begriffen zu construiren, aus dem das Wesen des Menschengeistes besteht, und um hinterdrein auf die grosse Aehnlichkeit des Ebenbildes aufmerksam zu machen.

Dies leitet uns über zur Schöpfungslehre, welche wir freilich bei *Abälard* nicht so ausgebildet finden, wie die Trinitätslehre, sondern nur beiläufig erwähnt, theils bei seinen dogmatischen Untersuchungen in der *Theologia christiana* (natürlich auch *Introd. ad theol.*), theils bei seinen exegetischen Anmerkungen über das Sechstagewerk.

Expos. in Hexaëm. p. 632: „Von Gott spricht der Psalmist: er sprach, und es geschah, d. h. in der Vernunft und in der vorausgehenden Providenz hat er Alles gegründet und geordnet. An einem anderen Orte hat er (der Psalmist) dies Wort deutlicher beschrieben, *non verbum audibile et transitorium, sed intelligibile ac permanens,* wenn er spricht: „Er machte die Himmel in seinem Verstande (*in intellectu*)"; also zuerst bei sich in der Vernunft sie gründend, bevor er im Werk sie vollendet, so dass gleichsam (*quasi*) eine doppelte Schöpfung der Dinge statt hatte, die eine zuerst in dem Ordnen der göttlichen Providenz, und die andere im Werke. Nach diesen zwei Schöpfungen sagen denn auch die Philosophen, dass zwei Welten seien, die eine *intelligibilis,* die andere *sensibilis.* Und dies weicht nicht von der evangelischen Lehre ab, wenn wir mehr auf die Wahrheit des Gedankens, als der Worte Acht haben wollen. Denn es steht im Evangelio über dies Wort geschrieben: *Quod factum est, in ipso vita erat.*" — Die platonischen Ideen also, die παραδείγματα für die sichtbare Welt, werden von *Abälard* in Gottes Providenz verlegt, und er scheint sich ebenso wenig

(recht verstanden) von einer zwiefachen Schöpfung wie von einer zwiefachen Welt zu reden. Unsichtbar ist die Ideenwelt, aber vollkommen in Gott vorhanden, ehe er die Welt wirklich schuf, und in ihr haben wir demnach die Urbilder für alle *genera* und *species* zu suchen, welche wir jetzt auf der Erde finden. Da aber Gott dreieinig ist und die Providenz auf das genauste mit der *Sapientia* (dem Sohne), sowie die Ausführung der Schöpfung im Werke auf das genauste mit der *Benignitas* zusammenhängt, so sehen wir auf das engste die Trinitätslehre mit der Schöpfungslehre verflochten. Derselbe Einfluss des Realismus, wie an derselben dogmatischen Stelle bei *Anselm.*

In der *Theol. christ* I, fol. 1161 ff. ist manches wörtlich wie im Hexaëmeron, und wir wiederholen es desshalb nicht, namentlich die Exegese der beiden Psalmstellen; nur das ist zu bemerken, dass hier alles auf die zweite Person in Gott, auf die *Sapientia* oder das *Verbum* direct bezogen wird. *Abälard* fährt dann fort: „Wort nennt Johannes einen Begriff des Geistes, eine Rede des Verstandes, welche im Geiste gebildet wird, nach deren Aehnlichkeit der Eingeborne Gottes Wort genannt wird, und gleichsam ein intellectuelles und beständiges Reden, in dessen Vorauswissen die Schöpfung und die Ordnung aller Dinge von Ewigkeit her bestimmt ist." In dem Sohne also (*Sapientia*) liegt der Idee nach die ganze Schöpfung von Ewigkeit her, aber in dem heil. Geiste (*Benignitas*) geht diese nur ideale Schöpfung in die Wirklichkeit über. *Theol. christ.* IV, 1336. „Aber auch wenn man genauer jene philosophische Betrachtung Plato's erwägt, welche nämlich von Gott handelt als dem Werkmeister, nach der Aehnlichkeit eines sorgsamen Künstlers, welcher voraus bedenkt und erwägt, was er machen [illegible], damit er nichts ungereimt zusammenfüge, und eher in der Vernunft, als im Werk das Einzelne bildet — in dieser Weise nämlich sieht Plato die Modellform (*formas exemplares*) im göttlichen Geiste an, welche er Ideen nennt, und

nach welchen hernach, wie nach dem Modell eines grossen Künstlers, die Providenz gearbeitet hat — der wird erkennen, dass der heil. Geist aus dem Sohne oder durch den Sohn richtig hervorging, als aus der Vernunft der Weisheit alle Werke Gottes gemacht wurden, und dass so gewissermassen der Begriff (*conceptus*) des göttlichen Geistes in die Wirkung (*effectum*) durch die Schöpfung übergeht. Auf den Geist aber beziehen sich die Wirkungen, welche aus der Güte des Schöpfers hervorgehen, weil der Geist selbst die Güte ist. Wir können also sagen, dass der Geist aus dem Sohne hervorgehe, wenn die Vernunft der göttlichen Providenz in die Wirkung der Güte übergeleitet wird, und was sie von Ewigkeit vorausgesehen hat, dass es geschaffen werden würde, nun in der Zeit schafft, wann sie will. Dies Ausgehen aber, in welchem also der Begriff des Geistes schaffend in die Wirkung übergeht, beschreibt uns Priscianus im ersten Buch der Constructionen sehr deutlich, wenn er sagt: dass die allgemeinen und speciellen Formen (also ideell *genus* und *species*) *intelligibiliter* in dem göttlichen Geiste bestanden hätten, bevor sie in die Körper übergingen, d. h. in die Wirklichkeit durch die Schöpfung."

Abälards Schöpfungslehre ist also keine andere, als die auch bei *Anselm* sich findende des platonischen Realismus, nur mit dem Unterschiede, dass er auch den heil. Geist mit einmischt, während bei Anselm doch nur der Sohn (*intellectus*) zu ihr in enge Beziehung gesetzt wurde. In der Idee hat alles schon in Gott bestanden, und dies ist die *sapientia*, in die Wirklichkeit tritt alles erst durch die Schöpfung, und dies ist das Ausgehen der *benignitas*, die *processio Spiritus Sancti.*

Wenn nun nach dieser Schöpfungslehre die Dinge in der Welt nur die Abbilder sind der Ideen in Gott, wenn namentlich der Mensch nach dem Ebenbilde und dem Gleichniss des höchsten Wesens und sogar der Trinität gemacht ist, so muss die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und

seiner Geheimnisse nicht schwer für Abälard zu beantworten sein. Und doch scheint sich *Abälard* nicht minder wie *Anselm* dem *intellectus* Unbeschränktheit zuzuschreiben, und vor allen Dingen wird die *fides* für alles nicht mit Sinnen Greifbare gefordert. „Das sind die elendesten aller Menschen, heisst es *Theol. christ. III. fol.* 1253, welche so sehr vom Glauben und von der Hoffnung abgefallen sind, dass sie weder mit den Philosophen eine Unsterblichkeit der Seele glauben, noch auf Gott, den Belohner alles Guten, warten, ganz den Erfahrungen der Sinne hingegeben, wie das Vieh. — Dies anzunehmen und zu glauben vermochten sie nicht durch Erfahrungen der Sinne, noch durch menschliche Vernunft, sondern allein durch Autorität sind sie zu führen. Wenn sie nun bei diesen Dingen, in denen sie mit der Vernunft nicht ausreichen können, sich auf Grund der Autorität beruhigen, warum wollen sie in Betreff Gottes das zurückweisen, was durch so viele Zeugnisse so weiser Männer bewährt ist? Wir wissen alle, dass in den Dingen, die durch Vernunft erörtert werden können, der Spruch der Autorität nicht nöthig ist. Und auch das muss für Vernunft gehalten werden, dass er, der weit über alle Dinge hinausgeht, auch über die Kräfte menschlichen Verstandes und menschlicher Forschung hinausgeht, und dass das, was von einem Orte nicht begriffen werden (*capi*) kann, auch vom Menschengeiste nicht erfasst werden (*comprehendi*) kann. Denn welche grössere Schmach könnte man den Gläubigen anthun, als einen solchen Gott zu bekommen, den das menschliche Vernünftlein (*ratiuncula*) begreifen oder durch menschliche Rede ausdrücken könnte?" — Gott ist also zu hoch für den menschlichen *intellectus*, und er muss darauf verzichten Gott ganz zu begreifen. Es passt nicht alles auf Gott, was sonst nach den Denkgesetzen richtig ist, z. B. in der Frage, ob die Eigenschaften in Gott, welche zugleich die Trinität ausmachen, *substantialiter* oder *accidentaliter* in Gott liegen. (*III, fol.* 1263 *ff.*) „Wenn sie *substantialiter* in Gott liegen, also die göttliche Substanz ausmachen, da müssen sie in der

That früher sein, als Gott, da sie sein Wesen ausmachen, sowie die *rationalitas* früher zu denken ist, als der Mensch, weil sie seine constitutive Form ist, und bei seiner Constituirung ein formeller Theil von ihm, durch dessen Zusammentreffen mit der Substanz des lebenden Wesens (wie mit der Materie) der Mensch selbst gebildet wird." Aber ebensowenig geht auch das Gegentheil. „Wer könnte sagen, dass in Gott ein *accidens* sein könnte, und dass er selber den Accidenzien unterworfen sei, wogegen sich die ganze Auctorität der Philosophen und der katholischen Kirchenlehrer erhebt!" Was beim Menschen also zulässig ist, dass man der Substanz *animal* und der Substanz *rationalitas* (Materie und Form) eine Priorität einräumt vor dem Individuum *homo*, weil eben die Gattungsbegriffe vor den Individuen eine Priorität haben; ferner was beim Menschen zulässig ist, dass man ihm Accidenzien beilegt, die sein Wesen so oder so gestalten — Beides ist bei Gott nicht zulässig: die *qualitates* liegen also in ihm weder *substantialiter*, noch *accidentaliter*; „die Weisheit in Gott ist weder eine substanzielle, noch accidentielle Form, sondern seine Weisheit ist Gott selbst. Dasselbe gilt von der Macht" u. s. w. Ja *Abälard* geht auch über dies noch hinaus und behauptet, dass die zehn mataphysischen Kategorien (*praedicamenta*) auf Gott nicht anwendbar wären wie auf die übrige Creatur; *Boëthius* ist hier sein Führer, dem er folgt. „So sagt *Boëthius*, dass Gott nicht eigentlich Substanz (οὐσία ist die erste aristotelische Kategorie) genannt werden könne. Ebenso die Eigenthümlichkeiten, die in der göttlichen Substanz liegen, Accidenzien oder Formen der Substanz zu nennen passt nicht; sondern sowohl der Name *accidens* als der Name *forma* und die neun Namen der Kategorien (sie heissen bei Aristoteles: τὸ πόσον, τὸ ποῖον, πρός τι, ποῦ, πότε, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν), welche in jenen beiden Namen eingeschlossen sind, können eigentlich nur von geschaffenen Dingen, gebraucht werden. Desshalb sagt auch *Boëthius* ebendort (*de Trinitate*): die Substanz in ihm ist nicht wahrhafte Substanz,

sondern über die Substanz hinaus; und fügt gleich hinzu: „Eigenschaft und alles andere, was sich zutragen kann, d. h. was ein *accidens* sein kann, sind in ihm nicht wirklich." Ebenso *Introd. ad theol. II*, 1073.

So scheint es denn freilich beim *Abälard*, gerade wie bei *Anselm*, als ob der Mensch von Gott nichts aussagen könnte, und müsse sich mit der Erforschung der Natur begnügen, aber was *Abälard* auf der einen Seite dem Erkenntnissvermögen abspricht, das spricht er ihm andererseits doch auch wieder zu. Ist nämlich die Substanz in Gott auch hinaus über die Substanz der Creatur, so sind sich Beide doch ähnlich, und so gilt es mehr oder weniger von allen Kategorien, da Gott sich selbst durch Gleichnisse in der Welt abgebildet hat, also auch auffordert, ihn in diesen Gleichnissen zu erkennen. Hierin sieht dann auch *Abälard* eine Rechtfertigung aller wahren Philosophie und Dialectik, und trennt diese sehr wohl von allem Missbrauch derselben unter Berufung auf Jesaias 5, 20: wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heissen. *Theol. christ. III. fol.* 1244. „Dies mag gegen Diejenigen genügen, welche einen Trost für ihre Unwissenheit suchen, und wenn sie uns aus philosophischen Beweisen Beispiele und Gleichnisse anführen sehen, wodurch das klarer wird, was wir wollen, sogleich schreien, gleich als ob dem heiligen Glauben und der göttlichen Vernunft die Naturen der von Gott selbst gegründeten Dinge widerstreitend wären, während doch vielmehr die Philosophen von Gott ihre grosse Erfahrenheit in diesen Naturen erlangt haben. — — Darin aber ergötzt sich Gott selbst in seiner Schöpfung, dass er oft in den Naturen der Dinge selbst, die er geschaffen hat, sich mehr abbilden, als in unsern Worten ausdrücken wollte, welche wir festgesetzt oder erfunden haben, und mehr Freude hat an der Aehnlichkeit der Dinge, als an der Eigenthümlichkeit unserer Worte, so dass auch die Schrift zum Schmuck der Rede lieber die Naturen der Dinge selbst in einem Gleichniss als Worte benutzen wollte, als die Reinheit einer besonderen

Redeweise befolgen. Niemand tadele uns also, wenn wir zu unserm Zweck gewisse Gleichnisse aus unserer oder der Philosophen Erfindung anführen, durch welche sich leichter zeigen lässt, was wir möchten." Die *similitudines* werden also, wenn sie im System vorkommen, nicht willkührlich von Abälard erfunden und auf Gott angewandt, sondern Gott selbst hat sie gebildet, als er die Natur schuf, und hat sie selbst in der Schrift zur Bezeichnung seiner selbst gebraucht — Grund genug für den christlichen Philosophen, um diese Gleichnisse als Schlüssel für die Gotteserkenntniss zu brauchen. „Wenn wir von ihm etwas aussagen, heisst es *lib. III. fol.* 1275, so übertragen wir die Worte von den Creaturen auf den Schöpfer; welche Worte die Menschen erfunden haben, um die Creaturen, welche sie erkennen könnten, zu bezeichnen, indem sie durch diese Worte ihre Begriffe (*intellectus suos*) anzeigen wollten. Wenn nun der Mensch Worte erfunden hat, um seine Begriffe anzuzeigen, Gott aber zu begreifen nicht möglich ist, so wagt er mit Recht nicht das unaussprechbare Gut mit einem Namen auszusprechen; weshalb denn auch kein Wort besonders für Gott erfunden ist. Vielmehr alles, was von ihm gesagt wird, ist in Uebertragungen und parabolische Räthsel eingekleidet, und wird durch eine Aehnlichkeit, die von irgend einer Seite herangetragen ist, ausgespürt, so dass wir noch etwas von der unaussprechlichen Majestät geniessen, aber mehr ahnend, als begreifend."

In Wirklichkeit nun macht *Abälard* einen weit energischeren Gebrauch von der Vernunft, als es nach solchen bescheidenen Worten scheinen könnte. Er löst alle Mysterien der Dreieinigkeit durch dialectische Untersuchungen auf, wie aus dem Angeführten zu ersehen ist, und musste damit um so mehr im Rechte zu sein meinen, als er sogar den heidnischen Philosophen, Dichtern und Sibyllen eine Kenntniss dieser Tiefen der Gottheit zuschrieb. (*Theol. christ. lib. II. fol.* 1203 *ff.* Vergl. auch *Ritter* a. a. O. S. 409 ff.). Die Dialectik erhebt er desshalb hoch, besonders wegen ihres apologetischen und the-

rapeutischen Nutzens, und scheuet sich nicht den Namen *logica* mit dem johanneischen λόγος, der *sapientia Dei* oder der zweiten Person der Trinität, in die engste Verbindung zu setzen. (*Invectiva in quendam ignarum dialectices*, bei Cousin I, p. 698).

Auch dies gehört demnach zu dem Realismus Abälards, weil aus der Symmetrie zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis* eine Gotteserkenntniss gewonnen wird; freilich mit solchen Beschränkungen, dass der Schritt zum Skepticismus nahe liegend scheint, aber dennoch immer eine Gotteserkenntniss auf rationellem Wege. Diese wenn auch beschränkte Möglichkeit, Gott durch die Vernunft zu erkennen, ist neben der Trinitätslehre und der damit zusammenhängenden Schöpfungstheorie der dritte Punkt, in welchem der Realismus bei Abälard seinen Einfluss zeigt. Alle übrigen Lehrstücke der Dogmatik können wir übergehen, da Abälard nur auf diese allgemeinen theologischen Untersuchungen sein Augenmerk gerichtet, alles Andere dagegen unausgebildet gelassen hat.

VII.

GILBERTUS PORRETANUS [1].

Wie *Abälard* durch dies System in Conflict gerieth mit der Kirche, und wie er von den Synoden zu *Soissons* (1121) und zu *Sens* (1140) verurtheilt wurde, besonders durch den übermächtigen Einfluss *Bernhards von Clairvaux*, mag als bekannt übergangen werden. In einen ähnlichen Streit mit *Bernhard* wurde wenige Jahre später (1148 auf der vom Pabste Eugenius III selbst besuchten Kirchenversammlung von Rheims) der Bischof von *Poitiens Gilbert de la Porrée*

[1] In *Boëthii Operibus* (Basel 1570) befinden sich *Gilberti Porretae Commentaria in lib. I Boëthii de Sancta Trinitate*; *in lib. II de praedicatione personarum*; *in lib. III an omne quod est bonum sit*; *in lib. IV de duabus naturis et una persona Christi. fol.* 1128—1273.

(*Porretanus*) verwickelt, nur dass derselbe weniger unglücklich, als bei *Abälard* auslief. (Vergl. *Gieseler* II, 2 S. 399. ff.).

Ob *Gilbert* Realist, oder Nominalist war, darüber können wir nicht in Zweifel sein, wie es noch *Tennemann* war (a. a. O. S. 205, not. 48.), der aber auch seine von uns angeführten Commentare, sowie die von *Ritter* (S. 438) angeführte Schrift *de sex principiis* nicht gelesen hatte. Zu der Aeusserung des *Boëthius* nämlich *lib. IV* „*cum ipsae substantiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero non dico: sint, sed dico: capiant substantiam*'' bemerkt *Gilbert* erläuternd und sich anschliessend Folgendes (*fol.* 1238): er macht darauf aufmerksam, dass, während er früher sagt: *essentias*, er nun sagt: *substantias in particularibus esse*; weil nämlich das Sein (*esse*) und das, was es ist (*id quod est*), aus dem Grunde der gegenseitigen Theilnahme ohne einander nicht sein können, wie Körperlichkeit und Körper. Denn in Wirklichkeit ist die Körperlichkeit nirgends, als nur im Körper; und nichts kann Körper genannt werden, ohne dass die Körperlichkeit in ihm ist, welche sein Sein bildet. — — Wenn er nun richtig sagt, dass die Essenzen im Allgemeinen sind, im Besonderen aber Substanz gewinnen (*essentiae in universalibus sunt, in particularibus substant*), so sagt er auch: die Substanzen sind im Allgemeinen und gewinnen im Besonderen Substanz (*i. e. substant*). Das Allgemeine, welches der Verstand aus dem Besonderen sammelt, *ist*; weil es das Sein des Besonderen heisst, wodurch auch das Besondere Etwas ist. Das Besondere aber *ist* nicht blos, was es durch diese Seinsweise ist, sondern es besteht auch als Substanz (*substant*)." Wir erblicken also in *Gilbert* einen Realismus nach der Formel „*universalia in re*", denn der allgemeine Begriff *corporalitas* ist nach seiner Anschauung nur vorhanden als *corpus;* und weit entfernt zu behaupten, dass die allgemeinen Begriffe nur Abstraction des Verstandes seien, welche *Roscelin* als *flatus vocis* bezeichnete, sagt *Gilbert* vielmehr, dass sie ein *esse* haben, und dass nur durch ihr *esse* das *esse* der Substanzen ent-

stehe. Demnach unterscheidet er *essentia* und *substantia*, das erstere das reine Sein an sich, das letztere ein abgeleitetes Sein in irgend welcher concreten Gestalt, und desshalb ein Sein, weil es an dem Seinsbegriff der *essentia* participirt. „Die Essenz, heisst es *fol.* 1140 (*in lib. I*), welche das Princip ist, geht vor allen geschaffenen Dingen voraus, ihnen allen zutheilend, dass sie ein Sein genannt werden können, und von keinem andern nehmend, dass sie sei; desshalb ist sie auch mit dem wahren Namen eine Form (*forma* als Uebersetzung des platonischen εἶδος und ἰδέα, der Idee) und nicht ein Abbild, und wenn man von ihr aussagt, sie sei Essenz, so muss das folgendermassen verstanden werden. *Essentia* ist das Ding, welches selbst das Sein ist, d. h. welches nicht von einem anderen seinen Namen ändert, und aus welcher das Sein ist, d. h. welche allen übrigen Dingen die Essenz mittheilt durch eine gewisse von aussen kommende Theilnahme (*extrinseca participatione*)".

In Gott fällt natürlich *essentia* und *substantia* zusammen. *In lib. I fol.* 1141 sagt *Gilbert:* „Wenn man von Gott spricht, sagt man nicht blos: Gott ist, sondern auch: Gott ist das Wesen (*essentia*) selbst;" und gleich darauf heisst es: „die göttliche Substanz ist das was sie ist.'' Gott ist also nicht blos das reine Sein an sich, da ihm Niemand das Sein giebt, sondern auch sein substanzielles Sein ist dasselbe wie seine *essentia*; oder, was dasselbe sagen will: beim Menschen ist wohl die *humanitas* vom *homo* zu unterscheiden, bei Gott nicht die *divinitas* von *Deus*. „Da ihm nicht andere Dinge verleihen, dass er sei, so wird er die *essentia* selbst genannt, und noch mit andern Namen, z. B. Gott ist seine Gottheit selbst, seine Weisheit selbst, seine Stärke selbst, und dergl." (*Ibidem*). Weisheit aber, Stärke, Grösse sind allgemeine Begriffe, an denen auch andere Substanzen ausser Gott Theil haben können, z. B. der Mensch; das aber ist der Unterschied, dass bei dem Menschen der Begriff von seiner Individualität zu scheiden ist, bei Gott aber nicht, indem in ihm alle Begriffe

gipfeln und seine *essentia* selbst sind. *In lib. I fol.* 1156, *a:* „Wenn gesagt wird: der Mensch ist gerecht, so wird er nicht ganz, was er ist, gerecht genannt, sondern unterscheidbar (*divise*) wegen der Gerechtigkeit wird er gerecht genannt. Denn von ihr (der Gerechtigkeit) ist nicht blos nach der Eigenthümlichkeit, sondern nach *species* und *genus* vieles verschieden, durch das derselbe Mensch in derselben Weise auch ist, wie z. B. die Form selbst, wodurch er Mensch ist. Denn um mit neuen Worten zu sprechen: ein anderer ist der Mensch, ein anderer ist ein Gerechter; d. h. etwas anderes ist das, *was* der Mensch ist, und das, *wodurch* er es ist. Wenn aber gesagt wird: Gott ist gerecht, so wird er ganz, was er ist, gerecht genannt, und dieser Name lässt nichts von seinem Wesen unberührt. Denn Gott ist eben dasselbe, was das Gerechte ist; d. h. soweit er Gott ist, ist er gerecht." Dasselbe aber, was von dem Begriff gerecht gilt, das gilt nach *Gilbert* auch von dem Begriff gross und von allen andern, sie sind das Wesen Gottes selbst, und man kann durch die Begriffe *justitia, fortitudo* etc. sein ganzes Wesen bezeichnen. Besonders wird immer betont, dass er nicht nach Weise aller andern subsistirenden Dinge (*subsistentes*) aus einem allgemeinen Begriffe (*subsistentia*) zu dem geworden, was er ist, dass also der Subsistenzbegriff *divinitas* nichts anders ist, als der die Substanz bezeichnende Begriff *Deus*. „*Non est a divinitate aliud quod Deus sit, nec est unde Divinitas ipsa sit, nisi quod ea Deus est.*" (*fol.* 1145). — Es muss desshalb als ein arges Missverständniss von Seiten der Ankläger auf der Kirchenversammlung in Rheims angesehen werden, wenn sie Gilbert beschuldigten, er hätte im Commentar zum Boëthius gelehrt: „*quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est; quemadmodum humanitas homo non est, sed forma qua est homo.*" (*Gieseler* II, 2. S. 400. not. z.) Dies war gerade das, was *Gilbert* ausdrücklich leugnete, indem er bei Gott den Unterschied von *subsistens* und *subsistentia*, von *substantia* und *essentia*, von *id quod est* und *id quo est*, leug-

nete. Es scheint dies inconsequenter, als es in Wahrheit ist. Denn nach seinem zuoberst angeführten Grundsatze ist die *essentia* nirgend vorhanden, ohne dass sie Substanz gewinnt. Dies geschieht nun vollkommnerweise in Gott selbst, und unvollkommnerweise, nach *genus* und *species* zertheilt, in der Creatur. Gilberts Gottesbegriff hängt also genau mit seinem Realismus zusammen.

Schon bei *Anselm* und wieder bei *Abälard* sind wir der Behauptung begegnet, dass die Kategorien, welche für die Geschöpfe gelten, auf Gott keine Anwendung leiden, und dass die Sprache für ihn keinen Ausdruck habe; ebenso finden wir es bei *Gilbert*, aber neben diesem Verzichtleisten finden wir doch thatsächlich dieselbe Uebertragung der Kategorien, wie bei den genannten Vorgängern. In *lib. I fol.* 1132 sagt er: „Drei sind es: die Sache, der Begriff und das Wort. Die Sache wird von dem Begriff erfasst, durch das Wort bezeichnet. Aber weder der Ausdruck des Wortes kann bezeichnen, was die Sache ist, noch kann die Handlung des Begreifens in alles das eindringen, was zur Sache gehört. So kann nicht einmal der Begriff alles begreifen, und hinter dem Begriff bleibt wieder das Wort zurück." Dies trifft natürlich in vollem Maasse das Wesen Gottes, und wenn schon das Wort hinter dem Begriff der 10 Kategorien zurückbleibt, so können diese wieder das Wesen Gottes nicht beschreiben. Mit vollem Rechte wird Gott nur *essentia* zu nennen sein, alle andern Wörter wie *substantia, qualitas, quantitas* sind schon übertragene Begriffe zu nennen. Aber *Gilbert* gestattet sie doch (fol. 1154): „Weil jedoch nicht eine so grosse Fülle der Sprache da ist, dass ein Jedes mit seinem eigenen Namen zu benennen wäre, so überträgt der menschliche Sprachgebrauch von den einen, namentlich von natürlichen Dingen, die Namen auf andere Gebiete, nach einem gewissen Verhältniss des Grundes. Wie wenn wir sagen: der Körper, das Weisse, das Grosse; Körper nach der Substanz, weiss nach der Qualität, gross nach der Quantität; so sagen wir denn auch: Gott, ge-

recht, der grösste, als ob wir sagen: Gott nach der Substanz, gerecht nach der Qualität, der grösste nach der Quantität. Wir nennen die Namen, indem wir ihn nach der Substanz Gott nennen, nach der Qualität gerecht, nach der Quantität den Höchsten, während wir doch nichts von alle diesem nach der Eigenthümlichkeit des Grundes oder der Gattung aussagen, sondern nur durch verhältnissmässiges Uebertragen (*proportionali transsumptione*)".

Durch eine solche Uebertragung einer menschlichen Kategorie auf das Wesen Gottes leitet denn auch *Gilbert* die Trinität ab. Eine *alteritas secundum res* wird unter den drei Personen geleugnet (fol. 1166), weil dann die Einheit der *essentia* verloren gehen würde, und hiermit stellt sich Gilbert dem Nominalismus Roscelins entgegen; ebenso wenig aber will er die von *Abälard* empfohlene realistische Scheidung dreier Eigenschaften loben (in *lib. II. fol.* 1175 *ff.*), da vielmehr diese Eigenschaften von allen Personen getrennt und doch gemeinschaftlich von der gesammten Trinität müssten ausgesagt werden können. Er selbst nimmt eine Scheidung an *secundum relationes*, und zwar *substantialiter* (nicht *essentialiter*, welcher Unterschied aus dem Vorangehenden klar sein wird), und nicht blos *accidentaliter*. Ein Mensch zeugt seinen Sohn nicht blos *substantialiter*, so dass er ein Mensch wird, sondern zugleich auch *accidentaliter*, indem der Sohn verschiedenen Accidenzien unterworfen ist, z. B. in Rücksicht auf Farbe, Grösse u. s. w. Anders bei Gott. „Der Vater zeuget den Sohn nicht anders, als zu dem, was der Vater selbst immer war, nämlich Gott. — — Das Wesen, woraus der Vater durch die Zeugung dem Sohne gab Gott zu sein, ist nicht nur ihm substanziell, welcher zeugte, sondern auch dem Sohne desselben und dem heiligen Geiste, welcher von beiden ausgeht. Relativ aber ist die Benennung des Vaters, nach welcher er allein, welcher gezeuget hat, der Vater genannt wird." (fol. 1167). Worin nun die Relation der drei Personen eigentlich bestehe, wie Anselm dies gezeigt hatte durch den Gegensatz der drei

Thätigkeiten, und Abälard durch den Gegensatz der drei Eigenschaften, führt Gilbert nun nicht weiter aus; er zeigt nur die Möglichkeit, dass Identität und Relation in einem und demselben Dinge sehr wohl stattfinden könne, und wählt dazu das Beispiel von der menschlichen Seele. „Wie die Seele des Menschen und der Mensch selbst nicht durch Gattungseinheit, sondern durch Eigenthümlichkeitseinheit ein vernünftiges Wesen sind, während sie doch unter sich in dem Verhältniss der Partialität und Totalität stehen. Denn die Seele ist ein Theil des Menschen, und der Mensch ist das Ganze für die Seele, und doch ist der Mensch das, was die Seele ist. Denn wenn auch die Seele nicht ganz und gar ist, was der Mensch ist, so doch der Mensch, was die Seele ist. Und um nun auf das zu kommen, weswegen wir von solcher Relation ununterschiedener Dinge sprechen: in der Trinität, von der wir reden, d.h. unter den dreien, Vater, Sohn und heiliger Geist, ist eine ähnliche Relation, nämlich des Vaters zum Sohn, und beider zum heiligen Geiste. Aehnlich sage ich, weil dessen, was dasselbe ist, zu dem, was dasselbe ist." (fol. 1169). — Ein Gleichniss ist also alles, wodurch uns Gilbert Licht giebt, wie er sich die Trinitätsunterschiede gedacht habe, und so müssen wir denn auch hier sagen, wie bei Abälard: wenn er auch etwas mehr wie dieser einen substanziellen Unterschied der Dreiheit behauptet, so ist doch auch bei ihm überwiegend die Einheit Gottes betont. „Vater, Sohn und heiliger Geist sind derselbe Gott, derselbe Gerechte, derselbe Gute, derselbe Grosse, endlich derselbe in allem, was von ihm ausgesagt werden kann." (fol. 1168). Solchen Aeusserungen gegenüber ist es ganz unbegreiflich, wie man ihm in Rheims Tritheismus vorwerfen konnte in Capp. 2 und 3 der Anklage. S. *Gieseler* a. a. O. Nur die dunkle Schreibweise *Gilberts*, die allerdings seinen Sinn leicht missverständlich macht, muss die Ankläger entschuldigen.

Der einzige positive Einfluss, den auf diese Trinitätslehre der Realismus geübt, ist, so viel wir sehen, die unwillkührliche

Anwendung der Kategorie *relatio*, nachdem Gilbert schon alle Anwendbarkeit aller Kategorien verworfen hatte; übrigens übte derselbe nur einen negativen Einfluss, indem Gilbert recht wohl die Gefahren erkannte, wohin die Uebertragung der realistischen Begriffe *Substantia, Intellectus, Amor* oder *Potentia, Sapientia, Bonitas* auf die drei Personen führen müsse, nämlich in die Auflösung der Trinität. Er verzichtet desshalb trotz des Vorganges von Anselm und Abälard auf diese „*vitreae argutiae*" (fol. 1175) und sucht sich durch den Relationsbegriff zu helfen, um doch noch bei Festhaltung der Identität zu einer Trinität zu gelangen.

Einen so genauen Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Schöpfungslehre wie bei Anselm und Abälard finden wir bei Gilbert nicht; wäre dies, dann würde der Realismus, der bei diesen beiden Scholastikern beide Lehrstücke gleichmässig durchzog, auch bei Gilbert noch grössern Einfluss auf die Trinitätslehre haben, denn in seiner Schöpfungslehre sehen wir ihn ganz in den Spuren der platonischen Schule einhergehen. Er kennt eine ὕλη, welchen Ausdruck er durch *materia* und *sylva* übersetzt, und ἰδέας, übersetzt durch *formas*. Nur erklärt er sich in Betreff der Materie gleich dahin, dass er ihr das Sein (welches allein Gott zukommt) abspricht: „ὕλη, wie Plato die Materie nennt, welche freilich nach den Philosophen *ist*, aber nicht *etwas* ist" (in lib. IV. fol. 1262). So hat denn die Materie, welche doch nicht ein Etwas ist, bei *Gilbert* ganz den Sinn, wie in der Kirchenlehre das Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen. Wichtiger dagegen ist der andere Begriff der Form. In lib. I fol. 1138 heisst es: „die Form wird auch (wie die Materie) in vielfacher Beziehung ausgesagt. Denn das Wesen Gottes, durch welchen Werkmeister ist, was etwas ist und ein Sein ist, wird die erste Form genannt. Auch die vier lauteren Substanzen (*sincerae substantiae*), Feuer, Luft, Wasser, Erde — nicht die, von denen wir ausgesagt haben, dass sie in der *sylva* eine wechselseitige Concretheit (*mutuam concretionem*) haben, sondern die aus der *sylva* und

der erkennbaren Art *(intelligibilis species)* sind, aus denen hernach die greifbaren Materien, die feurigen, luftigen, wässerigen, erdigen abgeleitet sind, nämlich die der Körper, von welchen Körpern der Mutterschooss die Modelle (*exemplaria*) in sich verschliesst — werden griechisch ἰδέαι, lateinisch aber *formae* benamt. Ferner dasjenige Sein der subsistirenden Dinge, wodurch ein jedes von ihnen etwas ist, und die Materie für die Accidenzien genannt wird, wird die Form der subsistirenden Dinge genannt, wie die *corporalitas* die Form aller Körper. Endlich wird noch Form genannt jene vierte Art der Qualität, die Gestalt der Körper, und das Uebrige, was den subsistirenden Dingen so innewohnt, dass sie der Macht derer, woraus sie etwas sind, folgen." So zieht sich eine Reihenfolge der Ideen hindurch von dem Begriff Gottes an durch die Urbilder der Elemente zu den Gattungsbegriffen und bis zu den Gestalten der Körper. Gott selbst ist rein ideelles Sein: „*divina substantia est forma sine materia*" (fol. I141); aber auch die Urbilder der Welt sind rein ideelles Sein: „*illae quoque sincerae substantiae quae corporum exemplaria sunt, sine materia formae sunt et ideo simplices*" (fol. 1138); und erst nach diesen Urbildern ist nach Gattungen und Arten die Körperwelt geschaffen worden. Doch nicht so, als ob die lauteren Substanzen eine Existenz hätten ausser der Körperwelt, sondern in ihnen sind sie ausgeprägt und theilen einem jeden Dinge in der Körperwelt das Sein zu. „Die Gottheit ist in dem Vater, sagt *Gilbert* fol. 1245, wie das Wesen in dem, der wirklich ist; und die Ideen in den Elementen, wie die Urbilder in ihren Abbildern (*exemplaria — imagines*)."

Dass also die Creatur nach Ideen geschaffen sei, sehen wir bei Gilbert deutlich ausgesprochen, weniger deutlich dagegen ist das Verhältniss dieser Ideen zu der Centralidee, zu Gott, beschrieben. Nur so viel ist uns gewiss, dass er sie abgeleitet haben muss aus der obersten *forma*, der *divina essentia* und *substantia*, denn diese nennt er fol. 1140, wie auch schon an-

geführt, das *principium*, welches allen geschaffenen Dingen vorangehe, aus dem sie alle das Sein haben. Sind aber auch die Ideen der Elemente geschaffene Dinge? In den Commentaren zu Boëthius wird diese Frage nicht beantwortet, wohl aber *de sex principiis* cap. I, wo *Gilbert* sagt: „*ea quae a natura sunt, a creatura praeexistente sumunt principium*" (*Ritter* S. 455), so dass wir also eine ganz bestimmte Aeusserung über die Schöpfung der Ideen haben. Zuerst schuf Gott die Ideen, sie waren die *creatura praeexistens*, und wurden für die spätere *creatura* der Urgrund und das Musterbild zugleich. Ihnen wenigstens schreibt also Gilbert eine Präexistenz zu und geht so in die Formel „*universalia ante rem*" über, während er bei den gewöhnlichen Gattungsbegriffen keine solche Präexistenz annimmt, wie angeführt ist, und die *corporalitas* nicht ausser dem *corpus* existiren lässt.

Endlich müssen wir noch einen Blick werfen auf die Lehre von der einen Person Christi und seinen beiden Naturen, indem *Gilbert* (in lib. IV.) diese Lehre besonders ausführlich vertheidigt gegen Nestorianismus und Eutychianismus. — Unter *natura* versteht Gilbert im Anschluss an Boëthius alles, was etwas wirken oder erleiden kann: „*Natura est vel quod facere vel quod pati possit*" (fol. 1227); und in ähnlicher Weise wie *Scotus Erigena* macht er eine vierfache Scheidung solcher Naturen (fol. 1228): „*Natura est vel quod facere et non pati, vel quod pati et non facere, vel quod pati et facere, vel quod nec pati nec facere potest.*" Darin aber unterscheidet sich Gilbert von Scotus Erigena, dass er von dieser durch Dialectik gefundenen Vierheit sofort zwei Arten ausscheidet, als in keinem *subsistens* vorkommend, nämlich ein Ding, welches nur leiden und nicht wirken kann, und ein Ding, welches nicht leiden und nicht wirken kann. Es bleibt also nur zweierlei Natur übrig: was wirken kann und nicht leiden, nämlich Gott und alles Göttliche, und was wirken und leiden kann, nämlich alles Zeitliche. (*Ibidem*). Auf Seiten des Göttlichen deckt sich freilich *natura* mit *substantia* und *essentia* und

forma, wie aus dem Früheren erhellt, nicht aber auf Seiten des Zeitlichen, wo die Gattungsbegriffe über die Individuen hinausgehen, und wo z. B. *humanitas* von *homo* begrifflich (realistisch) geschieden werden kann. Dies ist nachher von Wichtigkeit für die Personaleinigung der beiden Naturen. Die *divinitas* in Christo ist zugleich Natur und Person, die *humanitas* in Christo ist zwar Natur, aber nicht schon Person, nicht dasselbe mit *homo*. — Nicht jede Natur, fährt nun Gilbert fort (fol. 1232 ff.), ist auch Person, wenn freilich Person nur vorkommen kann innerhalb des Gebietes der Naturen. Alle körperlichen, alle unvernünftigen Naturen sind nie Person, sondern nur die unkörperlichen und vernünftigen, wie Gott, die Engel, die Menschen. „*Persona est naturae rationalis individua substantia*'' (fol. 1235). Da also Person stets eine individuelle Substanz sein soll, so folgt, dass nie zwei Personen sich in eine Person einigen können, denn dann wäre ja diese entstandene eine Person zerlegbar in zwei Personen, aus denen sie entstanden. Wohl können in dem einen Wesen Gottes drei individuelle Substanzen ihre Einheit haben, aber als Personen sind sie nicht eine Person, sondern drei (fol. 1240 ff.); wohl können auch verschiedene menschliche Personen (individuelle Substanzen) in der Gattung ihre Einheit haben (fol. 1241), aber als Personen sind sie unvereinbar. Hat also Christus zwei Naturen vereinigt, so hat er doch nicht zwei Personen vereinigt. „*Non enim assumsit persona personam, neque naturam natura, neque natura personam, sed tantummodo persona naturam.*" (fol. 1251). Er hat nicht den einzelnen *homo*, sondern die *humanitas* angenommen, und mit seiner *divinitas*, welche schon Person war, vereinigt zu *einer* Person. „Merke wohl, was Boëthius sagt, heisst es fol. 1249, er soll durch die Verbindung *eine* Person werden, und nicht, dass er durch die Verbindung der Naturen Person werde. Denn nicht was er war, ist Christus geworden, sondern was er nicht war. Er war aber Gott und Sohn Gottes und Person und Einer; aber ohne Verbindung verschiedener Naturen.



Wenn nun Jemand fragt: was ist Christus geworden? so wird Niemand antworten, dass er Gott, oder Gottes Sohn, oder Person, oder Einer geworden sei: sondern dass er durch verschiedener Naturen Verbindung Einer geworden sei. Wie denn Einer? Ein Ganzes, ein Zusammengesetztes und dergl. Das ist die merkwürdige Neuheit." — „Jene Natur ist die Essenz, diese Natur ist die Subsistenz." Die göttliche Essenz aber ist schon an sich Person, die menschliche Natur als Subsistenz (*subsistentia*) wird erst zu einem *subsistens* in Christo durch Angenommenwerden von der Gottheit. — So kommt in dem Systeme Gilberts der realistische Unterschied von Gattung und Individuum ihm zu Hülfe, um der nestorianischen Verdoppelung der Person auszuweichen, dem Eutychianismus dagegen setzt er die Unmöglichkeit einer Naturveränderung entgegen. Die *natura corporea* (welche doch nebst der menschlichen Seele die *humanitas* ausmacht), gehört schon einem andern *genus* an, wie die *natura rationalis* der Seele, (fol. 1263) und kann in nichts Unkörperliches verwandelt werden, wie viel weniger in etwas Göttliches! Die Schranken der *genera* und der *species* in ihrer Unübersteiglichkeit treten hier dem Eutychianismus in den Weg, es kann ebensowenig eine Natureinigung erfolgen, wie eine doppelte Person in Christo zu denken möglich wäre. — Auch hier weisen wir auf die Anklage in Rheims hin, indem (im 4. Cap. derselben) als Gilberts Meinung angeführt wird: „*quod natura divina non sit incarnata.*" Wir meinen auch hier, dass ihm Unrecht geschehen ist, da er sich so entschieden gegen den Nestorianismus und Eutychianismus wehrt. Freilich kommt der Ausdruck *incarnatio naturae divinae* bei ihm nicht vor, sondern *copulatio duarum naturarum in unam personam* und *assumtio humanae naturae a persona Christi*, aber keiner von diesen Ausdrücken in einem Sinne, wodurch die Incarnation der göttlichen Natur ausgeschlossen worden wäre.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den Widerspruch zu lösen, in welchen diese quellenmässige Darlegung von Gilberts

System mit den Berichten *Ottos von Freisingen (de gestis Friderici I Imperatoris Cap.* 46—57) und des Mönchs *Gaufried von Clairvaux (Epist. ad Cardin. Albaneus. in Bulaei Hist. Univ. II pag.* 223 *ff.)* über die Verhandlungen des Pabstes *Eugen* III und des heiligen *Berhard* mit *Gilbert* tritt. Diese Berichte sind sogar unter sich selbst verschieden (s. *Schrökh.* 28, S. 539. *Gieseler* 399. Not. z) und können keinen Anspruch darauf machen, die Meinungen Gilberts lauterer und reiner darzustellen als seine eigene Schriften. Wir haben die Spuren des Realismus nachgewiesen in dem Gottesbegriff Gilberts sowie zum Theil in der Trinitätslehre, ferner in der Schöpfungslehre und der Lehre von der Person Christi, beiläufig auch auf die fast gleiche Stellung aufmerksam gemacht, welche Gilbert zur Erkennbarkeit Gottes einnahm, wie Anselm und Abälard — und mit dieser kurzen Zusammenfassung verlassen wir das System Gilberts und gehen zu seinem in der Scholastik Epoche machenden Zeitgenossen, zu Petrus Lombardus über.

VIII.

PETRUS LOMBARDUS [1].

Während wir in den Systemen, die wir bisher kurz geschildert haben, wirklich philosophische Bestrebungen anerkennen mussten und nachzuweisen hatten, wie diese den dogmatischen Bestrebungen zu Hülfe kamen und sie modificirten, so haben wir es nun in *Lombardus* mit einem Manne zu thun, der sich ganz von der Philosophie abwendet und den Plato und Aristoteles, wo es für nöthig gefunden wird sie zu erwähnen, immer nur als falsche Lehrer anführt (z. B. *lib. II dist.* 1. *A et B*, wo es sich um die Schöpfungslehre handelt). Wenn wir ihn trotzdem hier berücksichtigen, wo es sich um Einfluss des Realismus auf die Dogmatik handelt, so hat dies

[1] *Magistri Sententiarum libri IV, Pe Lombardo aorrtotue. Lugduni,* 1593.

seinen Grund einmal darin, dass die Scholastik der folgenden Jahrhunderte an ihn sich anlehnt, und dann, wie sich auch bald ergeben wird, dass er, da er ganz die kirchliche Ueberlieferung in sein System herübernimmt, unwillkührlich vielen realistischen Gedanken Spielraum lässt. *Ritter* hat dies ganz richtig gesehen, aber darin geht er zu weit, wenn er bei Lombardus eine wenn auch nur oberflächliche Parteinahme in den nominalistisch-realistischen Streitigkeiten der vorangegangenen Decennien sieht. „Selbst die philosophischen Untersuchungen der nächstvergangenen Zeit, sagt *Ritter* S. 485, haben einen nicht unbedeutenden Einfluss auf ihn ausgeübt. Dieser macht sich sogar in der Eintheilung und Anordnung des ganzen Werkes bemerkbar. Wenn Peter ausgeht von dem Unterschied zwischen Zeichen und Dingen, so erinnert uns dies an die Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus, in welchen es sich um denselben Gegensatz handelte. Peter berührt diesen Streit jedoch nur obenhin, indem er nach dem Ausspruche des Augustinus: was kein Ding, sei Nichts, seine Meinung für den Realismus abgiebt." Allerdings macht *Lombardus* einen Unterschied zwischen *res* und *signa*, aber einmal hatte es sich bisher in den Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus durchaus nicht um *res* und *signa*, sondern um *res* und *voces* gehandelt, so dass wir durch diese Bezeichnung des Lombarden an sich durchaus noch nicht an jene Streitfragen erinnert werden, und dann bedarf es nur einer etwas genaueren Einsicht in die Stelle, auf welche sich *Ritter* stützt, um zu sehen, wie jene Ausdrücke durch Niemand anders als Augustin direct veranlasst sind, und einen ganz bestimmten theologischen und kirchlichen, keineswegs philosophischen Sinn haben. „Wenn wir", sagt der Lombarde *lib. I, dist.* 1. *A*, „den Inhalt des alten und neuen Bundes mit fleissiger Forschung immer und immer wieder betrachten, so zeigt uns die göttliche Gnade, dass die heilige Schrift besonders handelt von Sachen oder von Zeichen, wie der vortreffliche Lehrer Augustin sagt *de doctrina*



christiana: Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res etiam per signa discuntur. Eigentlich aber werden hier Sachen genannt, welche nicht angewandt werden, um etwas zu bezeichnen, Zeichen aber, deren Gebrauch in dem Bezeichnen liegt. Deren sind nun einige, deren Gebrauch durchaus nur im Bezeichnen liegt, nicht im Gerecht-machen (*in significando, non in iustificando*): die wir nur gebrauchen, um etwas zu bezeichnen, wie z. B. einige Sacramente des alten Testaments (*sacramenta legalia*). Andere sind, welche nicht blos bezeichnen, sondern auch das gewähren, was inwendig hilft, wie die evangelischen Sacramente (*sacramenta Evangelica*). Daraus sieht man deutlich, was hier Zeichen genannt werden soll, nämlich die Sachen, welche angewandt werden, um etwas zu bezeichnen. Denn jedes Zeichen ist auch eine Sache, wie Augustin ebendort sagt: *Quod enim nulla res est, omnino nihil est.* Nicht aber ist umgekehrt jede Sache ein Zeichen, weil sie nicht angewandt wird um etwas zu bezeichnen"; u. s. w. *Lombardus* befindet sich hier in einer sclavischen Abhängigkeit von Augustin, denn nicht blos die beiden Citate, sondern auch fast alle zwischenliegenden Gedanken sind aus diesem Kirchenvater, ebenso die ganze nun folgende Exposition über „*uti et frui rebus*", wie man nur aus fortlaufender Vergleichung der Worte des Lombarden mit Cap. 2—4 von Augustins *doctrina christiana* zur Genüge erkennen kann. Da nun Augustin sein Lehrbuch eintheilt nach *res* und *signa*, so thut es auch Lombardus, und da Augustin sagt, auch das *signum* sei eine *res*, denn was nicht *res* sei, das sei *nihil*, so thut es auch Lombardus. Von einer Bezugnahme auf die nominalistischen Streitigkeiten ist also keine Rede, und bei dem ausgeprägt kirchlichen Sinn, den der Ausdruck *signa* rein bei Augustin, der besonders das göttliche Wort als ein *signum* nennt (*lib. II cap.* 3), so fast noch mehr bei Lombardus hat, der die *sacramenta* Alten und Neuen Testaments darunter versteht, und dies in *lib. IV* ausführt, so wäre es eine totale Verschiebung der Sachlage in der Haupteintheilung der vier



Sentenzenbücher eine Spur des Realismus, und in der Erwähnung des augustinischen Ausspruchs eine Bezugnahme auf den Streit der letzten Vergangenheit zu sehen.

Ueberhaupt finden wir nirgends den Realismus offen und plan dargelegt, etwa wie bei Anselm, sondern nur vorausgesetzt, und hin und wieder sehen wir ihn zum Vorschein kommen, um so weniger aber irgend in den Vordergrund tretend, je weniger überhaupt der Lombarde mit Originalität begabt ist.

Lib. I, dist. 3, 7: „die Spur der Trinität erscheint in den Creaturen. Denn diese, welche durch göttliche Kunst gemacht sind, zeigen in sich sowohl eine Einheit, als eine Art und eine Ordnung *(unitatem, speciem, ordinem)*. Denn jedes dieser Geschöpfe ist *ein* Etwas, sowie die Naturen der Körper und die der Seelen; ferner wird es formirt durch eine gewisse *species*, wie die Gestalten und Eigenschaften der Körper oder die Künste und Wissenschaften der Seele; endlich trachtet es nach einer Ordnung und hält sie ein, wie die Schwere und die Lage der Körper, und die Neigung und Ergötzung der Seelen; und so zeigt sich in den Creaturen die Spur der Trinität. Denn in dieser Trinität ist der höchste Ursprung aller Dinge, und die vollendetste Schönheit, und das seligste Ergötzen, u. s. w." — Zweierlei ist hier zu bemerken: einmal die Geläufigkeit, mit der Lombardus wie sonst nur erklärte Realisten den Gattungsbegriff und damit in Verbindung die Kategorien handhabt; zweitens aber auch die Meinung des Lombarden (nach Augustins Vorgange), dass die irdischen Dinge Spuren der Trinität an sich tragen. Mögen auch diese Spuren sehr mangelhaft nachgewiesen sein, mag auch die Trinität von *unitas*, *species* und *ordo* nur ein sehr schwaches Abbild der göttlichen Trinität sein, immer ist der realistische Gedanke vorhanden, dass die creatürlichen Dinge mit den himmlischen in einer gewissen Parallele stehen, weil aus jenen abgeleitet. Augustin ist sein Gewährsmann noch für ein zweites Beispiel. „Wie Augustin sagt im 14. Buch *de trinitate:*

Wenn auch der menschliche Geist nicht derselben Natur ist wie Gott, so ist doch sein Bild, des Unübertreflichen, dort zu suchen und zu finden, wo unsere Natur das Beste hat, nämlich im Geiste. Denn in dem Geiste, noch bevor er Gottes theilhaftig wird, findet sich sein Bild; denn wenn es auch entstellt ist durch Verlust der Gottesgemeinschaft, so bleibt es dennoch. Darin ist der Geist das Bild Gottes, dass er ihn begreifen, sein theilhaftig werden kann. Suchen wir also in diesem Geiste nach der Trinität, die Gott ist. Siehe, der Geist erinnert sich seiner, er erkennt sich, er liebt sich. Wenn wir dies sehen, sehen wir eine Trinität, freilich nicht Gott, sondern das Bild Gottes." u. s. w. (*dist.* 3, *g*). — Wie also *Augustin* die Dreiheit im Menschengeiste als Schlüssel gebraucht, um das Geheimniss der Trinität aufzuschliessen, wie demnach das Verhältniss göttlicher und menschlicher Trinität sich auflösst in das Verhältniss des Urbildes zum Abbilde, der ursprünglichen ewigen Idee zu der abgeleiteten, so schliesst sich auch Lombardus diesem realistischen Gleichniss an, aber doch verbirgt er sich die Unähnlichkeit weit weniger als Augustin, und sagt sich bei Zeiten von allen Consequenzen los, die aus diesem „*vestigium Trinitatis*" gezogen werden könnten. „Der Mensch ist einer, der diese drei hat, nicht diese drei selber ist. In der einfachen Natur Gottes jedoch, obwohl Gott nur ein Gott ist, sind doch drei Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, und diese drei sind ein Gott" (*dist.* 3. *Q*). Der Lombarde kennt also den augustinischen Realismus und wendet ihn auch hin und wieder an, doch gestattet er ihm nur mit Beschränkungen einen Einfluss, ja es trifft sich auch, dass er die realistische Denkweise als auf Gott nicht zutreffend ganz ablehnt. So *dist.* 19. *H*: „Wenn wir sagen: drei Personen in einem Wesen oder in einer Substanz, so sagen wir damit nicht aus, dass es sich verhalte wie das *genus* zu der *species* oder die *species* zu den Individuen. Denn nicht ist das göttliche Wesen das *genus* und die drei Personen die *species*; auch nicht ist das göttliche Wesen die *species* und die drei

Personen die Individuen, wie Augustin unumstösslich beweist *lib.* 7 *de trinitate* u. s. w." — „Sowie Abraham, Isaak und Jacob drei Individuen genannt werden, drei Menschen, drei lebendige. Müssen wir also nicht, wenn wir von der Trinität sprechen nach *genus*, *species* und *individuum*, auch drei Essenzen annehmen wie drei Personen?" (*J*). „Noch auf eine andere Art beweist Augustin, dass das göttliche Wesen nicht das *genus* und die Personen die *species*, oder dass das Wesen nicht die *species* und die Personen die *individua* seien. Ein einiges Wesen, sagt er, hat keine *species*, sowie ein lebendes Wesen (*animal*) nicht noch *species* hat. Der Vater also, der Sohn und der Geist sind nicht drei Species zu dem einen Wesen. Das göttliche Wesen ist also nicht das *genus*. Aber das Wesen ist auch nicht die *species* und die Personen die *individua*, sowie *homo* die *species* ist, und Abraham, Isaak und Jacob die Individuen. Denn wenn das Wesen die *species* ist, wie *homo*, so kann nicht gesagt werden: drei Personen sind ein Wesen. Also dürfen wir hier nicht von *genus* und *species* sprechen." Die Kenntniss der realistischen Gedanken übt hier also bei Lombardus nur einen negativen Einfluss auf die Trinitätslehre aus, ebenso wie er auf den Gottesbegriff das Wort *substantia* nicht will angewandt wissen. Denn Substanz sei etwas nur in Verhältniss zu einem Accidens, wie der Körper die Substanz sei für die Farbe oder die Gestalt. So könne man aber bei Gott nicht sagen, dass er die Substanz sei für seine Güte, so dass die Güte an ihm als einem Subject sich zeige. Gott sei selber die Güte. „Desshalb ist gewiss, dass Gott nur missbräuchlich Substanz genannt wird, indem man unter diesem gebräuchlicheren Namen das Wesen (*essentia*) versteht, was wir wahrhaft und eigentlich von ihm aussagen, so dass man vielleicht aussagen müsste: Gott allein sei Wesen. Denn er allein ist wahrhaft, weil er unveränderlich ist." (*dist.* 8. *H*).

Welche Ausdrücke aus dem übrigens von ihm getheilten realistischen Gedankenkreise nicht auf die Trinität und auf

Gott angewandt werden dürfen, tritt uns also öfter bei Lombardus hervor, als eine directe Anwendung realistischer Gedanken. Gott geht über die Kategorien hinaus (was schon *Abälard* und *Gilbert* erkannt und erklärt hatten); es bleibt also, will man überhaupt noch von Gott reden, über ihn denken, nur noch das Gleichniss irdischer Dinge übrig. „Man muss überdies wissen, heisst es *lib. I, dist.* 34, *K*, dass wir bei der Anwendung des Namensunterschiedes [in der Trinität] *translative* gesprochen haben und durch eine Aehnlichkeit, wie z. B. Spiegel, Abglanz, Charakter, Figur und dergleichen; worüber ich dem frommen Leser in der Kürze bemerke, dass er, wenn wir eine Aehnlichkeit in der Rede gebrauchen, er den Sinn der Worte annehmen möge, aber den katholischen." — „Ueber das Geheimniss der hohen und unaussprechlichen Einigkeit und Dreieinigkeit haben wir nun vieles gesagt; doch betonen wir, dass wir nichts vorgebracht haben, das dieser Unaussprechlichkeit würdig wäre, vielmehr dass die Wissenschaft von ihr durch uns nur staunenswerth gemacht ist, und dass wir nicht an sie heran konnten (*nec potuisse nos ad illam*)." (*L*).

Es stehen also bei Lombardus die beiden Grundsätze einander zur Seite: Gott ist durch die menschliche Erkenntniss nicht zu erreichen, und: durch Aehnlichkeiten und Gleichnisse lässt sich sein Wesen bestimmen und beschreiben — der letztere Grundsatz ein directes Erbe von Realismus, und der erstere ein indirectes, indem bei sonstigem Anerkennen der realistischen Anschauungen nur Gott über diese Anschauungen hinausgehoben wird. So wird bald der eine Grundsatz angewandt in abwehrender Weise, bald der andere in erläuternder Weise, ohne dass übrigens die Darstellung der Trinitätslehre bei Lombardus etwas Merkwürdiges darböte. Verlangt er doch selbst, dass der Leser immer das katholische Verständniss herauslesen soll.

Gehen wir nun über zu dem Verhältniss Gottes zur Welt, so lässt sich auch hier ein Einfluss des traditionellen Realis-

mus bei Lombardus nachweisen. Gott weiss alle Dinge ewig, sie liegen also in seiner *scientia*. „Deshalb, heisst es *lib. I, dist.* 36, *E*, sagt man, dass alle Dinge in Gott seien und gewesen seien von Ewigkeit. Weshalb auch Augustin über die Genesis sagt: Diese sichtbaren Dinge waren nicht, bevor sie wurden; wie also waren sie Gott bekannt, da sie noch nicht waren? Und wiederum: Wie machte er sie, die ihm nicht bekannt waren? denn er machte nichts unwissend. Die bekannten Dinge also machte er, nicht die gemachten kannte er. Bevor sie also gemacht wurden, waren sie, und waren doch nicht. Sie waren in dem Wissen Gottes, sie waren nicht in ihrer Natur. — — In diesem Sinne also sagt man, dass alle Dinge in Gott seien, und dass alles, was gemacht ist, in ihm das Leben ist; nicht deshalb, weil die Creatur auch Schöpfer sei, oder weil diese zeitlichen Dinge *essentialiter* in Gott wären, sondern weil sie ewiglich in seinem Wissen sind, welches das Leben ist." Ein ideales Sein in dem Wissen Gottes wird also der Creatur zugeschrieben, nicht aber ein essentielles Sein in seiner Natur. Gott hatte ewiglich schon die Vorstellungen in sich, nach deren Muster hernach die Welt geschaffen wurde, sie bleiben auch unverändert in ihm, weil er sich nicht verändert, sie sind also eben so ewig wie er — und hierin erkennen wir bei Lombardus die Spur des Realismus. Aber die Geschöpfe, die zeitlichen Dinge, sind nicht in ihm, nicht in der *natura*, in der *essentia* Gottes und mit dieser letzteren Bestimmung wird ein Pantheismus abgewiesen, der sich leicht aus dem Realismus entwickeln könnte. Verworfen wird also die Ewigkeit der bestehenden Welt (*Aristoteles* wird genannt als Vertreter dieses Irrthums *lib. II dist.* 1, *B*), verworfen die *exemplares* ausser Gott (*Plato* wird hier genannt *lib. II dist.* 1, *A*), verworfen die Wesensgleichheit Gottes mit der Welt, wie wir sie bei *Scotus Eregina* gefunden haben. Umgekehrt aber, nachdem nun eine Welt durch Gottes Schöpfung besteht, so füllt Gott Himmel und Erde und aus *Augustin, Hilarius* und *Ambrosius* und vielen andern Autoritäten wird offenbar

bewiesen, dass Gott überall ist in jeder Creatur *essentialiter, praesentialiter* und *potentialiter*" (*lib. I, dist.* 37 *A*).

Die bestehende Welt aber scheidet sich zunächst in die grossen Hauptarten *visibilia* und *invisibilia,* beide stufenmässig geschaffen, erst ungestaltet, dann geformt. *Lib. II, dist.* 1, *G*: „Zu gleicher Zeit wurde die Materie der sichtbaren Dinge und die Natur der unsichtbaren geschaffen, beide erst ungeformt und dann geformt (*utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid*). Sowie nämlich die Materie der körperlichen Dinge verwirrt und gemischt war (was die Griechen Chaos nannten) und bei dem Anfange des Ordnens noch die Form der Verwirrnng hatte und noch nicht die Form der Unterscheidung und der Merkmale, bis sie hernach geformt wurde und bestimmte *species* annahm; so auch wurde die geistliche und englische Natur nach ihrer Weise geformt" u. s. w. „Am Anfang schuf Gott den Himmel, d. h. die Engel; Gott schuf die Erde, d. h. die Materie der vier Elemente, aber noch vermischt und ungestaltet, das griechische Chaos, und dieses bestand vor jechlichem Tage. Dann unterschied Gott die Elemente, und gab den verschiedenen einzelnen Dingen verschiedene und eigenthümliche *species* nach ihrem *genus*. Aber nicht auf einmal, wie einige der heiligen Väter behaupten, sondern in sechs Tagen und in Intervallen hat Gott geschaffen." (*Lib. II, dist.* 12, *A*). „Gott schwebte über den fluthenden und verworrenen Materien, um sie zu sondern nach verschiedenen Arten, wann und wie er wollte. Deshalb hiess die Materie Wasser, weil alles was auf Erden ist, Thiere, Bäume, Kräuter und dergl. von der Feuchtigkeit anfängt gebildet und genährt zu werden" (*C*). In Gott waren die Vorstellungen solcher Gattungen und Arten ewig, aber sie treten nun in die Erscheinung; materiell existiren alle Dinge schon im Chaos gleichzeitig, nun tritt durch Gottes Schöpferkraft die Form hinzu, und die Welt besteht in ihren Gattungen und Arten und Individuen, wie wir sie nun sehen. Ohne es ausdrücklich auszusprechen, gründet sich also Lombardus auf

einen Realismus nach der Formel *universalia in re:* das Allgemeine des *genus* und der *species* umfasst viele Einzeldinge. Z. B. die Gattung Mensch umfasst viele Personen, aber sie sind einer Natur, gehören zu einer *species* (*lib. III, dist.* 2 *A*): „Weil viele Personen der Menschen sind, alle aber dieselbe Weise der Natur an sich tragen — denn alle sind zusammengesetzt aus Seele und Leib, und alle nehmen Theil an der Natur der Seele und besitzen die Substanz des Körpers — so nennen wir die gemeinsame *species* vieler und unterschiedener Personen *eine* Natur in einem Jeden."

Wie nun diese Welt nach dem Urbilde Gottes und seiner Trinität geschaffen wurde, so dass man noch die Spuren derselben in ihr erkennen kann, wie namentlich der Menschengeist mit seinen drei Grundkräften nach dem Abbilde der Trinität geschaffen ist, dies haben wir schon vorhin erwähnt, und erinnern nur noch einmal wieder daran, weil dies nicht übersehen werden darf als Spur des Realismus in dem Verhältniss der Welt zu Gott. Zu vergleichen wäre hier noch die ausführliche Behandlung dieser Sache *lib. II. dist.* 16.

Bei *Gilbert* haben wir keine Veranlassung gefunden, von der Lehre von der Sünde zu sprechen, weil er sie in den uns erhaltenen Schriften nicht dargelegt hat, bei Abälard haben wir diese Lehre übergehen können, da er sich nur Mühe giebt, den Begriff der Erbsünde, auf den doch allein der Realismus einen Einfluss üben kann, hinauszustossen (*Scito te ipsum, in Pez, thesaurus Anecdotorum novissimus Tom. III, pars II, fol.* 627—688. Ebenso *Commentarius in Ep. ad Rom. Opp. II. fol.* 592 *ff.*); bei dem *Lombarden* erst wird wieder aufgenommen, freilich in abgeschwächter Weise, was schon *Anselm* über die Fortpflanzung und Ausbreitung der Erbsünde lehrte. „Es ist nicht anzunehmen, sagt er *lib. II, dist.* 30, *C*, dass die Sünde Adams auf alle gekommen sei nur durch Nachahmung und Beispiel, sondern durch die Befleckung (*vitium*) der Fortpflanzung und der Geburt." Auch Lombardus sagt deshalb wie sein Vorgänger: in Adam haben alle gesündigt,

denn sie alle waren in ihm ein Mensch (*H*), wie dies aber zu verstehen sei, erklärte er auf eine etwas andere Art als Anselm. Während nämlich bei Anselm der Begriff der Gattung und der Natur in den Vordergrund tritt, indem durch Befleckung der Natur (Adams) auch die Gattung (die Adam in sich trug) befleckt wurde, so legt Lombardus dagegen allen Nachdruck auf die *materia*, und giebt eine ziemlich crasse Zeugungstheorie. „*Materialiter* und *causaliter*, nicht aber *formaliter* ist in dem ersten Menschen gewesen, was jetzt *naturaliter* in den menschlichen Körpern vorhanden ist; es kommt nach dem Gesetze der Zeugung von dem ersten Vater her, ist in sich gewachsen und vermehrt, ohne dass eine fremde Substanz hinzugekommen wäre, und wird dermaleinst auferstehen. Nahrung empfängt der Mensch wohl von den Speisen, aber nicht werden die Speisen in menschliche Substanz verwandelt, welche vielmehr durch Zeugung von Adam herkommt. Adam gab also ein weniges von seiner Substanz ab für die Körper seiner Söhne, als er sie zeugte, d. h. ein weniges von der Masse seiner Substanz wurde abgetheilt, und daraus der Leib des Sohnes gebildet durch Multiplication seiner selbst ohne Hinzutritt eines fremden Dinges. Und von diesem so vermehrten Körper wurde wieder etwas abgetrennt, um die Körper der Nachkommen zu bilden; und so schreitet die Reihe der Zeugungen nach dem Gesetz der Fortpflanzung fort bis zum Ende des menschlichen Geschlechts. So sieht man deutlich und klar, dass dem Leibe nach alle in Adam gewesen nach Weise des Samens, und durchs Gesetz der Fortpflanzung von ihm herkommen" (*N*). Alle Menschen also, soweit das Geschlecht reicht, waren *materialiter* in Adam; sündigte also er, so sündigte das in ihm seiende Geschlecht, und durch die Fortpflanzung wird nun jeder schon in Adam sündigende mit der Erbsünde behaftet. Der Realismus ist etwas anders modificirt als bei Anselm, aber Realismus scheint auch noch bei dem Lombarden hindurch. Uebrigens geht er ganz in Anselms und Hildeberts Spuren. Er ist Cruatianer; die

Seele zieht also in den sündhaften Leib ein und wird befleckt mit der *concupiscentia*. Von der Leiblichkeit aus pflanzt sich also die Sünde fort, und dies kann sie um so mehr, da die Sinnlichkeit schon mit zur Seele gehört (*lib. II, dist* 23, *F*: „*sensualitas vis animae inferior* — — *ratio vis animae superior*"), also durch dies Thor die Sünde auch zu den höheren Seelenkräften vordringen kann.

„Weil nun in dem Menschen die ganze menschliche Natur durch die Sünde verderbt ist, so hat Gott der Sohn sie ganz angenommen, d. h. die Seele und das Fleisch, um sie ganz zu heilen" (*Lib. III, dist.* 2, *A*). Damit treten wir dann zu dem letzten hier zu berücksichtigenden Punkte hinüber, zur Lehre von der Person Christi, wo sich ebenfalls wie bei *Gilbert* so auch bei *Lombardus* die realistische Grundlage sehr wohl erkennen lässt. Denn auch hier wird geschieden zwischen Person und Natur, und unter Natur wird das die Individuen umfassende Gemeinschaftliche, die gemeinsame *species* verstanden. „Es ist aber unbezweifelt gewiss", sagt Lombardus *dist. V. A*, „dass nicht die Natur die Person, auch nicht die Person die Person, sondern die Person die Natur angenommen hat, was durch die folgenden Zeugnisse der Kirchenväter bewiesen wird." Nun folgen die patristischen Beweise. Und auch darin gleicht Lombardus ganz dem Gilbert, dass er der göttlichen Natur an sich schon die Persönlichkeit zuschreibt (*dist.* 5, *B*): „das Wort besitzt einerseits, was das Gemeinschaftliche der göttlichen Substanz ist, andererseits was die Eigenthümlichkeit seiner Hypostase, d. h. seiner Person ist. Und daraus sieht man deutlich, dass die göttliche Natur incarnirt worden ist; und mit demselben Rechte sagt man, sie habe die menschliche Natur angenommen." Bei Gott also decken sich die Begriffe Natur und Person, so dass nicht eins ohne das andere kann ausgesagt werden, aber nicht in dem menschlichen Geschlechte, wo die Natur *homo* von dem Individuum *homo* geschieden werden kann. Nicht ein Individuum, nicht eine schon bestehende Person wurde von dem

Sohne Gottes angenommen, sondern „*homo sive humanitas sive humana natura*"; und zwar „*tota humanitas quae continetur ex anima et corpore*" (*dist. II, A*). „Die ganze Natur des Menschen, d. h. die Seele und das Fleisch und ihre Eigenthümlichkeiten oder Accidenzien hat Gott angenommen, nicht das Fleisch ohne die Seele, oder die Seele ohne die Vernunft, wie die Häretiker behaupten, sondern das Fleisch und die Seele mit ihren Sinnen. Deshalb sagt auch Johannes Damascenus: Alles was Gott in unsere Natur gepflanzt hat, hat das Wort angenommen, nämlich den Leib und die erkennende Seele und ihre Eigenthümlichkeiten. Ganz hat er ganz mich angenommen, um nur ganz das Heil zu schmecken. Denn was nicht angenommen werden kann, das ist unheilbar." (*Ibidem.*)

Wenn nun *Ritter* Recht hätte, dass schon die grosse Eintheilung des Lombarden nach *res* und *signa* mit dem Realismus zusammenhinge, so würden wir noch über die Sacramentslehre (*lib. IV*) mehreres beibringen müssen; wir meinen aber vorhin schon den Ungrund davon gezeigt zu haben und vermögen auch sonst in der Behandlung der 7 Sacramente keine Spuren des Realismus zu entdecken. Eher noch in den ethischen Erörterungen über die sieben Gaben des heiligen Geistes, welche doch zugleich die Grundtugenden in den Menschen sein sollen (*lib. III*), doch ist auch dies zu wenig deutlich, als dass wir nicht fürchten müssten, etwas Gekünsteltes und Gesuchtes vorzubringen. Obwohl also das System des Lombarden mehr ein ethisches ist als alle Systeme seiner Vorgänger, so zeigt sich doch auch bei ihm der Realismus nur in denselben allgemeinen Untersuchungen, in denen er sich immer wiederholt, nämlich über Gott und Welt, und in den besonderen über Incarnation und Erbsünde, wo der Lombarde doch auch schon an Gilbert und an Anselm, ganz abgesehen von den Kirchenvätern, Vorgänger gehabt hatte.

IX.

DIE VICTORINER. ALEXANDER HALESIUS. ALBERTUS MAGNUS.

Wenn wir von *Petrus Lombardus* († 1164) sogleich übergehen zu *Thomas Aquinas* († 1274), so bedarf dies einer besonderen Rechtfertigung. Der Zeitgenosse Abälards, Gilberts und des Lombarden war *Bernhard von Clairvaux* († 1153), wichtig als Vertheidiger der Glaubensreinheit gegen wirkliche oder vermeintliche Gefahren, welche aus den dogmatischen Bestrebungen jener Scholastiker der Kirche erwuchsen. Aber wenn auch Vertheidiger des Dogmas, so war er doch nicht selbst für dogmatische Zusammenstellung und Entwickelung thätig, und seine Schriften können hier nicht weiter berücksichtigt werden. Mit seiner nachdrücklichen Betonung der Frömmigkeit, der religiösen Betrachtung in der Zurückgezogenheit von der Welt, der Anschauung Gottes in der inneren Erleuchtung wurde er der Anfänger einer ganzen Reihe von Theologen, welche wir unter dem gebräuchlichen Namen der Mystiker zusammenfassen, und welche schon zu seinen Lebzeiten eine besonders gute Schule als Mittelpunkt besassen, das Kloster S. Victor zu Paris. Wir sehen hier nacheinander tiefsinnige Lehrer des Glaubens, und zwar wesentlich alle in derselben Richtung wie Bernhard, auftreten, *Hugo* († 1141), *Richard* († 1173), *Walther* von S. Victor (um 1180). Wie nun Bernhard zu der herrschenden scholastischen Richtung sich in einem Gegensatze befand, so auch diese Victoriner, und von wirklichen Einflüssen des Realismus oder des Nominalismus auf ihre Systeme kann nicht die Rede sein. Nicht als ob *Hugo* und *Richard* sich schon in dem bewussten Gegensatz gegen alle dialectische und philosophische Behandlung befunden hätten, wie *Walther*, der um 1180 sein Buch schrieb „*contra quattuor Franciae labyrinthos, contra manifestas haereses, quas Sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Picturiensis et Gilbertus Porretanus libris sententiarum sua-*



rum acuunt"; auch nicht als wären bei Hugo und Richard gar keine Spuren eines ererbten Realismus mehr erkennbar, wohl aber ist derselbe für das Eigenthümliche ihres Systemes von verschwindender Wichtigkeit. Die Psychologie tritt in die Mitte. (Vergleiche die Darstellung bei *Ritter* S. 507 ff. 547 ff.) Das Streben der Seele nach der Erkenntniss Gottes füllt das ganze Sein des Menschen aus, und zwar geschieht dies in einem Aufsteigen des Gedankens vom Sinnlichen zum Geistigen und zu Gott, aus Liebe zu Gott. *Cogitatio, meditatio, contemplatio* sind die Stufen bei *Hugo*, und bei *Richard* theilt sich die das Ganze umfassende auf Gott gerichtete *contemplatio* ein nach der *imaginatio, ratio* und *intelligentia*, und auf fünf verschiedenen Stufen gelangt die Seele endlich zu der höchsten, sechsten Stufe, dem Anschauen Gottes. Aber genaue Selbsterkenntniss ist schon Gotteserkenntniss, sagt *Hugo*, denn die Seele schliesst den Inbegriff aller Ideen in sich, welche sich sonst nur zerstreut in der Welt finden, und in ihrer Zusammenfassung eine getreue Abspiegelung Gottes sind. Dies ist eine deutliche Spur des Realismus, aber dass derselbe nicht der Kern des Systems war, sondern die Anwendung eines herkömmlichen Gedankens, zeigt sich besonders deutlich in der entschiedenen Abweichung seines Schülers *Richard* an dieser Stelle. Denn die Anschauung Gottes wird hier ein Emporsteigen der menschlichen Natur über sich selbst genannt, da keine angeborene göttliche Ideen in ihr liegen, ein Emporsteigen, welches nur den heiligsten Männern gelinge, und denen gerade dann das Menschliche hinsinke, wenn ihnen das Göttliche aufgehe. Das Psychologische, das Mystische, welches den Kern der victorinischen Systeme bildet, ist also bei beiden gleich, das Ungleiche ist das Unwesentliche, nämlich eine Spur des Realismus bei *Hugo*, ein Verlassen des Realismus bei *Richard*. Und so ist es denn auch mit der Trinitätslehre beider Systeme, nur dass sich hier umgekehrt bei *Richard* eine Anwendung, bei *Hugo* eine Ausschliessung des Realismus findet, indem bei jenem die Kate-

gorie der Substanz nach ihrer Scheidung in allgemeine und individuelle Substanzen auf Gott angewandt wird, während bei Hugo alle Anwendung der Kategorien auf Gott verworfen wird. Diese Unterschiede sind auch hier das weniger Wesentliche, als Kern ist zu betrachten die Trinität als das entferntere Object der mystischen Psychologie. — Wir glauben demnach gerechtfertigt zu sein, wenn wir in dem Bereich dieser Arbeit die Victoriner wie alle Mystiker unberücksichtigt lassen, und stützen dies noch mit der kurzen aber durchgreifenden Bemerkung *Ritters* (S. 503): „Wir werden finden, dass die Mystiker des 12. Jahrhunderts um den Streit zwischen Nominalismus und Realismus sich wenig kümmerten."

Ausser diesen mystischen Theologen würden im 12. Jahrhundert als Scholastiker noch zu erwähnen sein *Peter von Poitiers*, *Alanus ab Insulis* und *Johannes von Salisburg*, aber auch auf ihre Schriften brauchen wir nicht näher einzugehen. *Peter von Poitiers* († um 1206), den wir schon unter den vier Labyrinthen Frankreichs erwähnt gefunden haben, bietet nämlich nichts anderes in seinen *lib. V. Sententt.*, als was schon der *Lombarde*, sein Lehrer, von ihm gesagt hatte (vergl. Schrökh 28, 540 ff. Tennemann VIII, 238 ff.), und er hat keine andere Wichtigkeit in der Reihe der Scholastiker, als dass er der erste gewesen, welcher sich an das Lehrbuch des Lombarden anlehnte. Wenn auch nicht ganz so abhängig (wie Peter v. Poitiers zu Peter dem Lombarden), so steht doch in einem ähnlichen Verhältniss *Alanus ab Insulis* († um 1203) zu dem Systeme *Gilberts;* er hat allerdings den Vorzug grösserer dialectischer Klarheit und Schärfe, aber da er mehr geistreich als tief ist, so geht er wesentlich über Gilbert nicht hinaus (Ritter VII, 600 ff.), und es wäre überflüssig, auch an seinem System den Einfluss des Realismus nachzuweisen. Der dritte der genannten Scholastiker endlich, *Johann von Salisburg* († 1180), war zwar einer der jüngsten Schüler *Abälards*, nicht aber zngleich ein Fortbildner seines theologischen Systems. Er war mehr Dialectiker als Theolog, und als solcher

in der Schwebe zwischen Nominalismus und Realismus. Freilich verdanken wir ihm wichtige Nachrichten über die Streitigkeiten der hinter ihm liegenden sowie der ihm gegenwärtigen Decennien, da er aber nach seiner skeptischen Richtung sowohl den philosophischen Extremen wie allen tieferen theologischen Untersuchungen ausweicht, und da aus diesem Grunde weder von einem eigentlichen dogmatischen System noch von einem Einfluss des Nominalismus oder Realismus die Rede sein kann, so muss auch er unberücksichtigt bleiben.

Mit dem Todesjahre des Alanus und Peters von Poitiers treten wir schon hinüber in das 13. Jahrhundert, das eigentliche Blüthezeitalter der scholastischen Theologie, und begegnen hier zuerst dem *Alexander von Hales,* Lehrer in Paris, seit 1222 Mitglied des Franciscanerordens, gestorben 1245. Für die Reihe der Scholastiker ist er in zwiefacher Hinsicht merkwürdig, einmal dadurch, dass er sich nicht blos anlehnte an den Lombarden, was schon Peter von Poitiers vor ihm gethan hatte, sondern dass er einen förmlichen Commentar zu dessen Lehrbuch schrieb (*Summa Theologiae,* oder auch betitelt *Quaestiones seu Commentaria in libb. IV. Sententiarum*), und dann dadurch, dass er der erste ist, der den Avicenna und die nicht-logischen Schriften des Aristoteles kannte und anführte. Was nun das Erstere betrifft, seine Commentirung des Lombarden, so stellt ihn seine theologische Abhängigkeit von demselben für uns ganz in die Reihe von Peter von Poitiers und ist für uns ein Grund, seine *Summa* nicht weiter zu zerlegen. Wo sich bei Lombardus der Realismus zeigt, da auch bei Alexander von Hales; dieselbe Anschauung von dem Verhältniss Gottes zur Welt (*exemplariter*), von den Spuren der Trinität (*unitas, veritas, bonitas*) aller Geschöpfe, vom Sein der Dinge in der *praescientia* Gottes, von der Verbreitung der Sünde Adams (*seminaliter*), von der Annahme der Menschheit in Christo. Der Commentator hat allerdings bisweilen andere Hülfsbeweise, andere Eintheilungen, andere Formeln, da er Aristoteles' Schriften kennt, aber ein wesent-

licher Fortschritt wie später bei Thomas oder Duns Scotus findet sich nicht. Was aber das andere betrifft, seine Kenntniss lateinischer Uebersetzungen des Aristoteles und seines arabischen Commentators Avicenna, so ist Alexander von Hales doch nur ein Vorläufer einer ausgebreiteteren Anwendung der arabisch-aristotelischen Philosophie auf die christliche Theologie, ein Vorläufer für Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus, so dass wir sehr wohl den Vorläufer mit dieser kurzen Erwähnung abfertigen können, um Raum zu behalten für die Darlegung der wichtigeren späteren Systeme. (Vergl. Schrökh. 29. S. 7—54. Tennemann und Ritter berücksichtigen ihn fast gar nicht.)

Aber auch *Albertus Magnus* (Dominicaner, in Cöln Lehrer, † 1280) werden wir nicht mit der Ausführlichkeit wie Anselm und Abälard, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus zu behandeln haben. Seine Grösse liegt besonders in der umfassenden Kenntniss der arabisch-aristotelischen Philosophie und in der umfassenden Stellung, welche er in Folge dessen zu allen Wissenschaften einnahm — dies beweisen die 21 Foliobände, welche seine Schriften enthalten — sein theologisches System dagegen ist nicht von hervorragender Wichtigkeit. Sein *Commentarius in libb. IV Sententiarum* beschränkt sich blos auf Erläuterungen zu Lombardus, und sein selbstständigeres Werk, *Summa Theologiae,* geht doch auch wesentlich denselben Gang, freilich nur die ersten beiden Bücher des Lombardus umfassend, da eine weitere Fortsetzung nicht vorhanden ist. Ausserdem sind noch zu merken die Schriften *de anima,* und *de intellectu et intelligibili.* Nur dies soll hervorgehoben werden, dass der Realismus, der bei Lombardus nur vorausgesetzt ist, bei Albertus deutlich hervortritt; da er aber Plato und Aristoteles, beide als Autoritäten von ihm hochgeachtet, in Widerstreit sieht, so verbindet er ihre Ansichten und somit auch die Formeln des Realismus und des Nominalismus als verschiedene Momente einer und derselben Wahrheit. Er nimmt drei Arten der Ideen (*formae*) an.

„Unum quidem genus formarum ante rem existens, quod est causa formativa. Aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuunt in materia. Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus" (*de anima, tract. I*, 2.). Die allgemeinen Ideen sind also zunächst vor den Dingen und begründen ihre Existenz, sie sind ewig in Gott, aber freilich nur als Formen der zukünftigen Dinge, nicht diese Dinge selbst. Sogar die Materie, welche Plato und Aristoteles als ewig neben Gott annehmen, ist als Idee in Gott gewesen, bis er sie schuf, nämlich aus nichts. Gott ist der allgemeine thätige Verstand (*intellectus universaliter agens*), und aus sich entlässt er übersprudelnd stets Intelligenzen (*indesinenter est intelligentias dimittens*). Diese Ideen bewältigen nun als Formen die Materie, sie sind also in den Dingen, wie Aristoteles das Allgemeine nur in den Dingen erkannte, und bilden nun unter den Creaturen eine stufenmässige Reihenfolge von Arten und Gattungen, von den höchsten und geistigsten Geschöpfen an bis zu den niedrigsten herab. Von diesen individuell existirenden Geschöpfen kann dann die menschliche Abstraction wieder das Allgemeine gewinnen und durch Denkprocess ausscheiden. Denn die menschliche Seele als Verstand ist das Ebenbild Gottes und begreift alle niederen Ideen und Formen in sich; sie hat demnach die Fähigkeit, das Allgemeine in der Creatur, welches mit dem allgemein thätigen Verstande Gottes zusammenhängt, zu erkennen. Dies sind dann *universalia post rem*. Die Erkenntniss Gottes ist deshalb ebenfalls möglich, aber doch in beschränkter Weise. In den *causis secundis* kann er erkannt werden, aber nicht als *causa prima*, da der Gradunterschied zwischen dem Menschengeiste und dem Gottesgeiste unübersteiglich ist. *Attingi potest intellectu, sed non comprehendi*; denn *comprehensio est contactus intellectus super terminos rei*, und wie könnte der Menschengeist wohl die Grenzen Gottes, des Unbegrenzten, umfassen? — Die allgemeinen Untersuchungen wiegen bei Albertus vor. Schon die Trinitätslehre steht zurück gegen die Fragen nach dem Wesen

Gottes, nach seinen Eigenschaften, nach der Schöpfung und dem Verhältniss der stufenweise aufsteigenden Creatur zu ihrem Schöpfer. Ebenso wird die Lehre von der Sünde nur oberflächlich behandelt, und zwar ganz abhängig von Anselm und Lombardus. Dass er den Stoff der beiden letzten Bücher der *Sententt.*, also die Heilslehre, in seiner *Summa* nicht mehr selbständig bearbeitet hat, ist schon erwähnt worden. (Vergl. *Schrökh's* sehr ungünstige Beurtheilung Th. 29. S. 54—70. *Tennemann* VIII, S. 484—533. Am gründlichsten ist *Ritter* VIII. S. 181—256.)

Nach diesen kurzen Andeutungen, welche dazu dienen sollten, in unserer Darstellung den raschen Uebergang von dem Systeme des Lombardus zu dem des *Thomas von Aquino*, obwohl ungefähr ein Jahrhundert dazwischen liegt, zu rechtfertigen, wenden wir uns nun zu dem berühmten Haupte der Thomisten, seit dem Beschluss des Pariser Generalcapitels 1286 der unbeschränkten Autorität des Dominicanerordens, in welchem sein Glanz den des Albertus noch weit überstrahlte.

X.

THOMAS VON AQUINO [1].

Wie wir schon bei *Albertus Magnus* eine friedfertige Lösung des Streites über die Universalien gefunden haben, indem er dieselben sowohl in ihrer Priorität vor den Einseldingen, als auch in ihrer Einwohnung in denselben und endlich in ihrer Ableitung aus denselben erkannte, so sehen wir auch von *Thomas* die Existenz der Universalien vor, in und nach den Dingen behauptet, aber doch mehr in einer Hinneigung zu aristotelischem als zu platonischem Realismus. „Die Formen", sagt er *contra gentes III*, 24, „welche in der Materie sind, sind von den Formen gekommen, welche ohne Materie sind, und

[1] Benutzte Ausgabe *Venet.* 1495—1508. *Summa theologiae.* — *Contra gentes.* — *Opuscula.*



in dieser Beziehung ist der Spruch des Plato wahr, dass die abgetrennten Formen die Prinzipien der Formen sind, welche in der Materie sind; obwohl er dieselben als für sich bestehend angenommen hat, und unmittelbar die Formen der greifbaren Dinge verursachend, während wir sie annehmen als in der Idee bestehend und die niederen Formen verursachend durch die Bewegung des Himmels (*in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum coeli*)''. Ib. I, 65, 1: „Die Universalien sind nicht bestehende Dinge, sondern haben ihr Sein nur in den Einzeldingen.'' Ib. II, 16, 2: „Jede Materie wird durch eine hinzukommende Form zusammengezogen zu einer bestimmten Art (*species*)." Es giebt also nach Thomas immaterielle Formen, welche die Voraussetzung sind zu allem Gestalteten, und welche durch ihre Verbindung mit der Materie die Gattungen, Arten und Einzeldinge hervorbringen. Aber nicht bestehen diese Universalien irgendwo für sich, wie die platonischen Ideen neben der Gottheit und neben der Materie, sondern sie haben ihr gegenwärtiges Sein allein in den Einzeldingen, in der geformten Materie, und hier können sie vom Menschengeiste erkannt werden. In dem *opusculum* 43 *de potentiis animae* (fol. 174 b. ff.) wird dies Erkennen der Dinge ausführlich beschrieben, und es wird zur Kenntniss von Thomas' Realismus nicht undienlich sein, einen Blick auf dasselbe zu werfen. Der *potentia vegetativa* gegenüber steht die *potentia sensitiva*, und über beiden die *potentia intellectiva.* Die beiden ersten Kräfte, die Lebenskraft und die Sinnlichkeit der Seele (cap. 1—5) gehen uns hier nichts an, bei den Unterabtheilungen der letzten Kraft kommt es wieder für uns nur auf die *potentia apprehensiva,* d. h. das Erkennen an (Cap. 6), nicht auf die *potentia motiva* oder *appetitiva,* d. h. den Willen (Cap. 7). „Zu der verständigen Erkenntniss sind zwei Prinzipien nothwendig, nämlich der thätige Verstand (*intellectus, quo est omnia facere, i. e. intellectus agens*) und der mögliche oder leidende Verstand (*intellectus, quo est omnia fieri, i. e.*



intellectus possibilis)." Nicht eins allein genügt, es muss die Seele, oder genauer ihr Erkenntnissvermögen, geformt werden von aussen, muss einen Anstoss bekommen von aussen, und dann muss ein entsprechendes thätiges Vermögen vorhanden sein, welches daraus nun den Gedanken schafft. „Es folgt daraus, welche die Thätigkeit des thätigen Verstandes ist, nämlich die Formen von der Materie und von den sinnlichen materiellen Dingen zu abstrahiren (*abstrahere species a materia et sensibilibus materialibus*). Diese Abstraction ist aber nicht zu verstehen *secundum rem*, sondern *secundum rationem*. Denn wenn wir schon in den sinnlichen Kräften (der Seele) wahrnehmen, dass, wenn auch gewisse Dinge real verbunden sind, dennoch das Gesicht oder ein anderer Sinn diese so real verbundenen Dinge scheiden, und eins wahrnehmen kann ohne das andere, wie etwa das Gesicht die Farbe des Apfels wahrnimmt, und doch den mit der Farbe verbundenen Geschmack nicht wahrnimmt: so kann es noch viel mehr sein in der Kraft des Erkennens. Wenn auch die Prinzipien der *species* und des *genus* nirgends sind als nur in den Individuen, so kann doch das eine begriffen werden ohne das Andere. Es kann begriffen werden *animal* ohne *homo*, *asinus* und die andern Species, und es kann begriffen werden *homo* ohne *Socrates* oder *Plato*, und es kann gedacht werden Fleisch, Knochen und Seele, ohne zu denken dieses Fleisch und diese Knochen; und so erkennt der Verstand immer die abstracten Formen, d. h. das Höhere ohne das Niedere. Und nicht falsch denkt der Verstand, denn er urtheilt nicht, dass das Eine sei ohne das Andere, sondern er denkt und beurtheilt das Eine ohne zugleich über das Andere zu urtheilen. Der Gegenstand aber (*obiectum*), welcher zum Erkennen nothwendig ist, ist das Phantasma und die Aehnlichkeit eines besonderen Dinges, welche in dem Organ der Phantasie ist. Wie nämlich das leibliche Sehen durch dreierlei zu Stande kommt: durch die Farbe, welche sich dem Gesichte darbietet, durch das Gesicht, welches die Aehnlichkeit der Farbe in sich aufnimmt, und durch die



Thätigkeit des Lichts, welches die Farbe umstrahlt und sie nun wirklich sichtbar macht; so geschieht auch das Erkennen durch den leidenden Verstand (*intellectus possibilis*), der die Aehnlichkeit des Phantasma in sich aufnimmt, durch die Thätigkeit des thätigen Verstandes (*intellectus agens*), welcher die immaterielle Form von dem Phantasma abstrahirt, und endlich durch das Phantasma selbst, welches seine Aehnlichkeit in den leidenden Verstand einprägt." — Das Einzelding also ist nicht blos ein Individuum, sondern zugleich Ausprägung immaterieller Formen, welche durch Abstraction wieder gesondert werden können, und zwar nicht so, dass in den verschiedenen Einzeldingen verschiedene Universalien lägen (wodurch sie eben aufhören würden Universalien zu sein), sondern in den verschiedenen Menschen, z. B. in Socrates, in Plato und anderen, ist der Begriff *homo* stets derselbe. Wenn also auch nirgends ausser den Individuen befindlich und nur durch Abstraction erkennbar, so ist doch der allgemeine Begriff etwas, er ist eine Einheit, wie dies in den beiden *opusculis* 55 und 56 *de universalibus* von Thomas gezeigt wird (*fol.* 204, b. *ff.*). „Du musst wissen", sagt er in dem letzteren, „dass der Mensch nicht anders allgemein ist, als wenn er allgemein betrachtet wird. Diese Betrachtung aber betrifft das Sein des Menschen nicht, insofern er in der Materie existirt. Denn insofern er in der Materie existirt, ist er individuell, und soweit er individuell ist, kommt ihm das allgemeine Sein nicht zu, weil sonst zum Gegensatz der Gegensatz käme, sondern es kommt ihm nur zu nach seinem Sein im Verstande. Das Allgemeine ist also eins und mehrheitlich (*unum et plura*); mehrheitlich, soweit es in mehreren ist, denn sonst könnte es nicht von mehreren ausgesagt werden, wie der Mensch in der That mehrheitlich ist, da dieser Begriff von mehreren ausgesagt wird. Das Allgemeine ist aber eins in der Erkenntniss, weil diese Mehreren zwar nicht in ihrer Mehrheitlichkeit, aber doch nach ihrer Aehnlichkeit einen Begriff (*unum intellectum*) ausmachen, so dass der Begriff unter den Aehnlichen, sofern sie ähnlich sind, nicht unter-



schieden werden kann." So lange also der Begriff *homo* noch keine Accidenzien an sich genommen hat, wodurch eben die individuelle Verschiedenheit erzeugt wird, so lange ist der allgemeine Begriff noch einheitlich; er spaltet sich aber sofort in eine Mehrheit, sobald die Accidenzien hinzutreten, und in dieser Gespaltenheit finden wir das Allgemeine unserm Erkenntnissvermögen gegenüber, da es nirgends mehr für sich, sondern überall schon in dem Einzeldinge existirt. In der vorhin beschriebenen Weise erkennen wir diese Einzeldinge „*nostra scientia est causata ab ipsis et posterior est ipsis*"; wir haben von den Individuen die Eindrücke und bilden durch Abstraction erst das Allgemeine in unserer Erkenntniss.

In dieser Weise legt Thomas den grössten Nachdruck auf den Satz „*universalia in re*"; nur mit Beschränkung erkennt er die Richtigkeit des platonischen „*universalia ante rem*" an; mit grösserer Bereitwilligkeit versteht er sich zu einer Ableitung derselben aus den Dingen, „*universalia post rem*". So gestaltet sich bei ihm die Anschauung von den allgemeinen Begriffen zu einem aristotelischen Realismus, die Dinge angesehen von dem Standpunkte des menschlichen Erkennungsvermögens.

Fragen wir aber, woher das Allgemeine in den Dingen seinen Ursprung habe, so antwortet uns Thomas — und das ist der grosse Unterschied seines Aristotelismus von Roscelins Nominalismus — dass dies Allgemeine seinen Ursprung aus den göttlichen Ideen habe, nicht etwa blos in der Abstraction des menschlichen Verstandes. In der *Summa theol. Pars I. quaest.* 15 wird die Frage nach diesen Ideen erhoben, und nach Darlegung der entgegenstehenden Zweifel diese Antwort gegeben (*art.* 1): „Es ist nothwendig, in dem göttlichen Verstande Ideen anzunehmen (*ponere in mente divina ideas*). Idee heisst auf griechisch was auf lateinisch Form genannt wird; so dass unter Ideen verstanden werden die Formen anderer Dinge, welche ausser den Sachen selbst existiren. Die Form aber von einer Sache ausser derselben kann auf zweierlei

Weise sein: entweder dass sie Vorbild ist dessen, wozu sie die Form heisst (*exemplar eius cuius dicitur forma*), oder dass sie das Prinzip der Erkenntniss selbst ist, in Rücksicht auf welches man sagt, dass die Formen der erkennbaren Dinge in dem Erkennenden seien. Und in beider Beziehung muss man Ideen annehmen. Denn bei allen Dingen, welche nicht vom Zufall erzeugt werden, muss eine Form sein als das Ziel der Erzeugung; denn der Wirkende würde nicht auf die Form hinwirken, wenn nicht eine Aehnlichkeit dieser Form in ihm selber wäre, was wieder in doppelter Weise statthat. Denn bei einigen Wirkenden präexistirt eine Form der zu machenden Sache nach ihrem natürlichen Sein (*secundum esse naturale*), wie bei denen, welche nach der Natur handeln, z. B. der Mensch erzeugt den Menschen, das Feuer erzeugt das Feuer. In andern dagegen (präexistirt die Form) nach dem intellectuellen Sein (*secundum esse intelligibile*) so wie ein Gleichniss des Hauses präexistirt in dem Geiste des Baumeisters, und dies kann die Idee des Hauses genannt werden, weil der Baumeister beabsichtigt, das Haus der Form ähnlich zu machen, welche er im Geiste gefasst hat. Weil nun die Welt nicht durch Zufall geworden, sondern von Gott gemacht ist durch den thätigen Verstand (*per intellectum agentem*), wie unten bewiesen werden wird, so ist nothwendig, dass in dem göttlichen Geiste eine Form bestehe, nach deren Aehnlichkeit die Welt gemacht worden ist. Und hierin besteht die Weise der Ideen."

Wendet man also gegen diese Ideenlehre ein, dass dann Gott die Welt erkennen würde nach etwas, das ausser ihm sei, nach der von ihm zu trennenden Idee, so antwortet Thomas, dass er mit Aristoteles annehme, dass die Ideen nicht ausser Gott existirten, dass er also die Dinge nicht durch etwas ausser ihm erkenne. Die platonische Lehre (*ideas existentes per se*) wird also von ihm verworfen. Wendet man aber ein, dass Gott in sich schon Alles erkenne, und zwar dies ohne Idee, so entgegnet Thomas: Wenn auch Gott in seinem Wesen sich selbst und das Andere erkennt, so ist dennoch sein Wesen nur das



operative Prinzip für die Anderen, nicht für sein eignes Wesen. Also gilt diese Ideenlehre nur insofern er mit Anderem verglichen wird, nicht in Beziehung auf sich selbst." Wendet man aber endlich ein, dass Gott schon hinlängliches Prinzip für die Erkenntniss und Schöpfung aller Dinge sei, dass es also keiner Ideen bedürfe, so antwortet wieder Thomas, dass nach seinem Wesen Gott die Aehnlichkeit aller Dinge ist; deshalb ist die Idee in Gott nichts anders als sein Wesen." (*Ibidem.*) —

Wenn nun so das Allgemeine nicht blos von unserer Erkenntniss durch Abstraction gewonnen wird (der Nominalismus würde sagen: geschaffen, ohne dass dieser abstracten Schöpfung grösserer Werth zukäme als einer *vox*, einem *flatus vocis*), wenn es ferner nicht blos in den Dingen, die wir gegenwärtig wahrnehmen, liegt, sondern wenn es als ewige Form schon in Gott war, ja das Wesen Gottes selbst — so entsteht freilich die Frage, ob alles Allgemeine *eine* Idee sei, oder ob in Gott eine Vielheit des Wesens sei. Thomas hält jedoch sowohl die Vielheit der Ideen wie die Einfachheit Gottes (von der er schon *quaest.* 3 gehandelt hat) fest. *Qu.* 15, *art.* 2: „Man muss mehrere Ideen annehmen. Um dies zu begreifen, muss man bedenken, dass in jeder Wirkung das letzte Ziel von dem ursprünglich Wirkenden eigentlich beabsichtigt ist; sowie die Heeresordnung von dem Anführer. Was aber das Beste ist unter allen Dingen, das ist das Gut der gesammten Ordnung. (Aristoteles, Metaphys. *lib.* 2). Denn die Ordnung des Weltalls ist eigentlich von Gott beabsichtigt, und nicht zufällig (*per accidens*) in der Reihenfolge der Wirkenden zum Vorschein kommend. Wenn aber Gott die Ordnung des Weltalls geschaffen und beabsichtigt hat, so muss er nothwendig die Idee von der Ordnung des Weltalls haben. Das Ganze aber kann nicht sein ohne die Dinge (Theile), aus welchen das Ganze zusammengesetzt ist, sowie der Baumeister das Bild des Hauses nicht fassen kann, wenn nicht in ihm das Bild aller seiner Theile ist. So sind auch in Gottes Geist die Bilder aller Dinge,

woraus folgt, dass in dem göttlichen Geiste mehrere Ideen sind. — Dass dies aber der Einfachheit Gottes nicht widerstrebt, kann man leicht einsehen, wenn man bedenkt, dass die Idee eines Werkes in dem Geiste des Wirkenden ist, wie etwas *was* gedacht wird, nicht wie eine Form, *wonach* gedacht wird (*quod intelligitur* — — *species*, *qua intelligitur*), also eine Form, welche den Verstand in Thätigkeit setzt. Denn die Form des Hauses ist etwas im Geiste des Baumeisters Gedachtes, nach deren Aehnlichkeit er das Haus in der Materie formt. Es ist aber nicht gegen die Einfachheit des göttlichen Verstandes, dass er Vieles erkennt, sondern es würde gegen seine Einfachheit sein, wenn sein Verstand durch verschiedene Formen geformt würde. [1]) Deshalb sind mehrere Ideen in dem göttlichen Geiste, als von ihm gedacht. Dies kann so eingesehen werden. Er selbst erkennt sein Wesen vollkommen; er erkennt es also in jeder Weise, in der es erkennbar ist. Es kann aber erkannt werden nicht blos sofern es in sich ist, sondern auch sofern die Creaturen an demselben Theil haben nach einer gewissen Aehnlichkeit (*secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis*). Jede Creatur aber hat ihre eigene Form (*propriam speciem*), je nachdem sie in irgend welcher Weise an der Aehnlichkeit des göttlichen Wesens Theil nimmt. Soweit also Gott sein Wesen als nachahmbar (*imitabilis*) von einer solchen Creatur erkennt, erkennt er es in einer besonderen Weise, und hat die Idee dieser Creatur."

In Gott liegt also, als in dem Prinzip aller Individuation, die unendliche Fülle der Ideen, die Mannigfaltigkeit der Formen aller der Dinge, welche jetzt sind. Da nun der Inbegriff der Ideen sein Wesen ist, nach der Aehnlichkeit der Ideen aber die Creatur erschaffen ist, so ist alle Creatur nach der Aehnlichkeit des Wesens Gottes geschaffen. Gottes Wesen ist *imitabilis* und *participabilis secundum similitudinem*. Es

[1] So dass also Gott einen *intellectus possibilis* hätte, wie der Mensch. Wir erinnern an das vorhin Angeführte aus: *de anima.*



kann uns nicht entgehen, wie dies die Lehre von der Schöpfung und dem ganzen Verhältniss zwischen Gott und Mensch gestalten muss. Gott ist die *causa exemplaris* der Welt.

Qu. 44, *art.* 3: „Gott ist die erste vorbildliche Ursache aller Dinge. Um dies zu begreifen muss man bedenken, dass um eine Sache hervorzubringen ein Vorbild nöthig sei, damit die Wirkung auf die vorbedachte Form folge. Der Künstler nämlich bringt eine vorbedachte Form in seinem Geiste als Vorbild hervor, auf welches er sieht, mag es nun ein Modell sein, auf das er äusserlich sieht, oder ein Modell innerlich im Geiste gefasst. Es ist aber gewiss, dass die Dinge, welche in der Natur werden, zu ganz bestimmten Formen gelangen. Diese Bestimmung der Formen muss als auf ein erstes Prinzip auf die göttliche Weisheit zurückgeführt werden, welche die Ordnung des Weltalls, die in der Unterschiedenheit der Dinge besteht, ausgedacht hat. Und so muss man sagen, dass in der göttlichen Weisheit die Formen für alle Dinge sind *(rationes omnium rerum)*, welche wir vorhin Ideen genannt haben, d. h. die vorbildlichen Formen, welche in dem göttlichen Geiste existiren. Wenn diese sich nun auch vervielfältigen *(multiplicentur)* in Rücksicht auf die Sachen, so sind sie dennoch in Wirklichkeit *(realiter)* nichts anderes als das göttliche Wesen, je nachdem an seiner Aehnlichkeit verschiedene Dinge auf verschiedene Weise Theil nehmen können." Alle Schöpfung beruht demnach auf einer in Gott liegenden Idee oder Form, durch welche alle Creatur eine Abspiegelung Gottes ist, bald mehr, bald weniger das Wesen Gottes zeigend, freilich nie ganz und vollkommen, aber auch nie ganz ohne dasselbe. Die Stufenfolge dieser verschiedenen Theilnahme an der Aehnlichkeit Gottes bildet eben den *ordo universi,* von dem Leblosen und Körperlichen aufsteigend zu dem rein Geistigen und Lebendigen. Ueber den leblosen Körper erhebt sich schon die Pflanze, über die Pflanze das Thier mit seiner sinnlichen Kraft und seinem Gedächtniss, darüber wieder das vernünftige Geschöpf, der Mensch, und darüber endlich der Engel.

Es ist eine Stufenfolge, in der sich eins an das andere anschliesst, weil alle Arten, wie sich Gott in seiner Mittheilbarkeit erkennt, auch in der Creatur vorkommen müssen. *Qu.* 47, *art.* 2: „Die göttliche Weisheit ist die Ursache der Unterscheidung der Dinge wegen der Vollkommenheit des Weltalls, auch Ursache der Ungleichheit, denn die Welt wäre nicht vollkommen, wenn nur *ein* Grad der Güte unter dem Dinge gefunden würde." Unübersteiglich sind die Grenzen von einer Stufe zur andern, denn nichts geht über seine Gattung, nämlich gerade über die Art, wie es an der Aehnlichkeit Gottes Theil hat, hinaus, unübersteiglich aber auch ist die Grenze zwischen der Creatur und Gott, denn das Aehnliche ist stets geringer als das Urbild, und jede Wirkung ist kleiner als die Ursache, von der sie abhängig ist. „Gott kann nicht einen Gott schaffen", sagt Thomas *contra gentes II.*, 25. „Denn in der Weise eines geschaffenen Dinges liegt es, dass sein Sein von einer andern Ursache abhängt, was gegen die Weise dessen ist, der Gott heisst. Ebenso kann Gott nichts ihm Gleiches schaffen, denn das, dessen Sein von einem Andern nicht abhängt, ist im Sein und in den übrigen Eigenschaften früher als das, was von einem Andern abhängt." Gott steht also für sich als der Inbegriff aller Ideen und Vorbilder, die Creatur aber ist der Inbegriff aller zertheilten und zerstreuten, aber in wohlbedachter Ordnung zertheilten und zerstreuten Ideen.

Ist nun Gott die *causa exemplaris* für alle Dinge, und ist Gott ein dreifältiger, der sich erkennt in dem Sohn, der sich will in dem heiligen Geiste, so fragt es sich, ob auch mit der Trinität eine Aehnlichkeit in der Creatur zu finden sei. Wie wir nun schon bei *Lombardus* eine Anerkennung solcher Spuren der Trinität fanden (*unitas*, *species*, *ordo*), wie wir bei *Alexander von Hales* dies wiederholt fanden (in der Formel *unitas*, *veritas*, *bonitas*), so auch weist Thomas eine solche Aehnlichkeit in der Creatur mit der Trinität nach. Und zwar unterscheidet er die vernünftigen und die unvernünftigen Creaturen, und demgemäss Bild und Spur (*repraesentatio ima-*



ginis, repraesentatio vestigii). Qu. 45, *art.* 7: Das Ausgehen der göttlichen Personen betrifft einen Act des Verstandes und des Willens, wie oben gesagt ist; denn der Sohn geht aus als das Wort des Verstandes, und der heilige Geist wie die Liebe des Willens. In den vernünftigen Creaturen also, in denen Vernunft und Wille ist, findet eine Darstellung der Trinität im Abbilde statt, sofern in ihnen das gedachte Wort und die ausgehende Liebe gefunden wird. Aber in allen Creaturen findet eine Darstellung der Trinität in der Weise der Spur statt, sofern in jeder Creatur etwas gefunden wird, das wir auf die 3 Personen zurückführen müssen, als auf ihren Grund. Denn jede Creatur besteht in ihrem eigenen Sein, und hat eine Form, durch welche sie zu einer *species* geworden ist, und hat eine Ordnung, ein Verhältniss zu etwas Anderem. Insofern sie nun eine geschaffene Substanz ist, stellt sie Grund und Ursach dar, und weist so auf die Person des Vaters, welcher der Ursprung ist ohne Ursprung. Insofern sie aber eine Form und Species hat, stellt sie das Wort dar, nach welchem die Gestalt des Gewordenen aus dem Verstande des Künstlers geworden ist. Insofern sie aber eine Ordnung an sich trägt, stellt sie den heiligen Geist, sofern er die Liebe ist, dar, weil Ordnung die Wirkung in Bezug auf etwas Anderes ist aus dem Willen des Schöpfers." In den vernünftigen Geschöpfen also ist das Trinitätsbild von *mens, intellectus* und *voluntas,* in den unvernünftigen (und natürlich wiederum in den vernünftigen) die Trinitätsspur von *esse, forma* und *ordo.*

Die Vernünftigkeit, die *natura intellectualis*, ist es also, was auch den Menschen zu einem Ebenbilde Gottes macht, wenn auch dies Ebenbild in höherem Grade noch in der Engelwelt vorhanden ist. Denn Gott ist *intellectus universaliter agens*, der Engel hat auch einen *intellectus agens,* aber auch schon *intellectus possibilis* (*Quaest.* 54, *art.* 4), da er die Ideen nicht alle aus sich schafft wie Gott, sondern schon in sich aufnimmt; ebenso hat der Mensch einen *intellectus agens* und *intellectus possibilis,* wie wir vorhin gesehen haben, nur dass der

Engel eine Stufe höher steht, also auch im Besitz des Ebenbildes Gottes. *Qu.* 93, *art.* 3: „Von dem Ebenbilde Gottes können wir in zweifacher Hinsicht sprechen. Zuerst in der Beziehung, in der vorhin vom Ebenbilde die Rede war, insofern es eine erkennende Natur ist (*natura intellectualis*), und so ist das Ebenbild Gottes mehr in den Engeln als in den Menschen, weil ihre erkennende Natur in ihnen vollkommener ist, wie aus dem Früheren hervorgeht (*qu.* 51—54). Zweitens aber kann man auch das Bild Gottes am Menschen noch in anderer Weise betrachten, insofern nämlich sich bei dem Menschen eine gewisse Nachahmung Gottes findet. Als z. B. ein Mensch ist vom Menschen, wie Gott ist von Gott. Oder die Seele des Menschen ist ganz im ganzen Körper, und doch auch wieder in jedem seiner Theile, wie Gott sich zur Welt verhält. Und in dieser und ähnlicher Beziehung findet sich das Ebenbild Gottes mehr im Menschen als im Engel." Da es nun weniger auf diese letztere Beziehung des Ebenbildes ankommt, sagt Thomas, als auf die erstere, da sonst ja auch die lebendigen Thiere nach Gottes Ebenbild wären, „so ist einfach zuzugeben, dass der Engel mehr nach dem Bilde Gottes sei als der Mensch." Es versteht sich wegen dieses Rangunterschiedes schon von selbst, dass selbst bei Adam das Bild Gottes nicht vollkommen war. „*Non perfecta est imago Dei in homine sed imperfecta.* Das zeigt auch die heilige Schrift an, wenn sie sagt, dass der Mensch gemacht sei *ad imaginem Dei,* denn die Präposition *ad* zeigt eine gewisse Annäherung an, wie sie einer fernstehenden Sache zukommt (*accessum quendam significat, qui competit rei distanti*)."

Was wir bisher angeführt haben über das Verhältniss Gottes zur Welt, dass er die *causa exemplaris* sei, dass seine Spuren überall, dass sein Bild in den vernünftigen Geschöpfen sei, ist also alles Consequenz des thomistischen Realismus, dass in Gott die Ideen sind und von ihm ausströmen in die Welt. Die ganze Gestaltnng der Welt erscheint abhängig von dem Begriffe Gottes, es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass im



Grunde das Verhältniss das umgekehrte ist, dass der Gottesbegriff des Thomas in seiner philosophischen Entstehung abhängig ist von den Dingen in der Welt. Gott hat *intellectus* und *voluntas*, weil beides am menschlichen Geiste wahrgenommen wird. Gott ist *intellectus agens*, weil dies am Menschen wahrgenommen wird. Gott ist *simplex*, weil die menschliche Seele *simplex* ist, Gott ist *triplex in tribus personis*, weil in der menschlichen Seele die Dreifaltigkeit von *mens*, *intellectus* und *voluntas* wahrgenommen wird. Es ist nun dieselbe Selbsttäuschung bei Thomas, die wir schon bei Anselm gezeigt haben, wenn er im System die Ordnung umkehrt; wenn er hier erst den Gottesbegriff construirt, und hernach die grosse Aehnlichkeit und das Ebenbild Gottes am Menschen und an den Engeln, die Spuren sogar an den übrigen Geschöpfen nachweist. Es ist eine Selbsttäuschung, welche auf das Genaueste wie uns scheint mit seinem Realismus zusammenhängt. Denn dieselben Ideen, welche wir durch *intellectus possibilis* und *agens* aus den Dingen denkend gewinnen, dieselben Ideen liegen in den Dingen, dieselben hat Gott längst vorausgedacht, dieselben bilden sogar, wenn man von ihrer Zertheilung absieht, das Wesen Gottes. Was war natürlicher, als dass, diese Identität vorausgesetzt, nun auch der umgekehrte Weg eingeschlagen wurde: eine Ableitung der Ideen aus Gott und der Nachweis wie alles mit ihm harmonire."

Es fragt sich nun aber umgekehrt, wie der Mensch von seinem Standpunkte aus Gott erkennen kann. Der Zusammenhang zwischen der in Gott gedachten Form und der im Menschen ausgeprägten Form geht nicht wieder verloren, und da Gott nicht blos *causa exemplaris* für den Menschen (wie für die ganze Welt) ist, sondern auch *causa finalis*, so dass also das letzte Ziel des Menschen doch wieder Gott ist, so strebt er mit seiner Erkenntniss nach Gott zurück. Trotzdem ist der Gradunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf vorhanden, so dass die intellectuale Natur des Menschen Gott nicht begreifen kann. Beides, sowohl diese Unmöglichkeit

sowie jene Möglichkeit ist für das System des Thomas von Wichtigkeit. Was die Möglichkeit der Erkenntniss Gottes betrifft, so muss sie sich natürlich stützen auf die Aehnlichkeiten seiner selbst, die Gott als der Wirkende in der Welt ausgestreut hat. *Contra Gentiles I.*, 3, 8: „Die Wirkungen haben mit ihren Ursachen in ihrer Weise eine Aehnlichkeit, da der Wirkende etwas ihm Aehnliches wirkt, jedoch erreicht die Wirkung nicht die vollkommene Aehnlichkeit mit dem Wirkenden. Die menschliche Vernunft also verhält sich zur Erkenntniss der Wahrheit, welche nur für diejenigen bekannt sein kann, welche die göttliche Substanz sehen, in der Weise, dass man wohl wahre Aehnlichkeiten für sie sammeln kann, aber diese genügen nicht dazu, dass die Wahrheit gleichsam *demonstrative* oder an und für sich erkannt und begriffen werde." Wir sehen also Thomas ganz in den Spuren von Anselm, Abälard, u. s. w. einhergehen. Es giebt eine Wahrheit aus natürlicher Erkenntniss, gerade weil die Aehnlichkeiten nicht falsch sein können, und Gott uns die natürliche Vernunft mit ihren Grundsätzen eingepflanzt hat. *Contra Gentiles I*, 7, 2: „Die Kenntniss der natürlich bekannten Prinzipien ist uns von Gott eingegeben, da Gott selbst der Schöpfer unserer Natur ist. Diese Prinzipien enthält auch die göttliche Weisheit selbst. Was nun diesen Prinzipien zuwider ist, das ist der göttlichen Weisheit zuwider, kann also nicht von Gott sein." Das ganze System des Thomas ist nun ein Beweis, wie er es für möglich hält mit der Erkenntnisskraft der natürlichen Vernunft die göttlichen Dinge zu erkennen. Er beweist geradezu Alles in rationalistischer Weise, wenn auch nicht *a priori*, so doch *a posteriori*, auch die allerpositivsten Offenbarungslehren. Es ist noch ein geringes, dass Thomas das Sein Gottes für beweisbar hält (*demonstrabile*) und dass er einen vierfachen Beweis für das Dasein Gottes liefert — 1, es müsse ein erstes Bewegungsprinzip geben; 2, aus dem Begriff der wirkenden Ursache; 3, aus dem Begriff des Möglichen und Nothwendigen; 4, aus dem Gradunterschiede der Dinge (*qu.* 2, *art.* 2, 3) —

er beweist sogar die Trinitätslehre in allen ihren Sätzen mit Gründen der Vernunft (*qu.* 27—43), sowie überhaupt die ganze christliche Heilslehre. Dies ist der ausgedehnte Gebrauch, welchen Thomas auf Grund jener angeborenen Grundsätze (natürlich bekannten Prinzipien) und auf Grund der Gottesähnlichkeiten von den Gründen der Vernunft macht, ein Gebrauch in solcher Ausdehnung, dass wir kaum noch uns der Schranke erinnern, welche jedes Geschöpf umzieht und dem *intellectus* des Menschen wehrt, Gott ganz zu begreifen. Wozu überhaupt noch die Offenbarung, da der Mensch doch schon alles durch die Vernunft erkennt? — Nichtsdestoweniger erklärt Thomas die Offenbarung für nothwendig, und zwar gleich am Eingang seiner *Summa. Qu. I, art.* 1: „Es war nothwendig für das menschliche Heil, dass eine Lehre sei gemäss der göttlichen Offenbarung (*per revelationem divinam*) ausser den philosophischen Wissenschaften, welche durch die menschliche Vernunft erforscht werden. Erstens, weil der Mensch zu Gott geordnet ist als zu seinem Ziele (*ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem*), welches aber über das Begreifen der Vernunft hinausgeht, nach Jes. 64: Kein Auge, o Gott, ausser Dir hat gesehen, was Du bereitet hast denen, die Dich lieben. Das Ziel aber muss den Menschen vorherbekannt sein, wenn sie ihre Absichten und Handlungen auf das Ziel richten sollen. Desshalb ist es nothwendig für das Heil der Menschen, dass ihnen manche Dinge bekannt würden durch göttliche Offenbarung, welche über die menschliche Vernunft hinausgehen. Aber zweitens auch bei denjenigen göttlichen Dingen, welche durch die menschlische Vernunft erforscht werden können, war es nothwendig, dass der Mensch durch göttliche Offenbarung unterrichtet würde, weil die Wahrheit von Gott von der Vernunft erforscht, aber nur von wenigen, erst nach langer Zeit und untermischt mit vielen Irrthümern den Menschen zu Theil werden würde, da doch von der Kenntniss dieser Wahrheit das ganze Heil des Menschen, das in Gott ist, abhängt." Abgesehen nun von

diesem letzteren Nützlichkeitsgrunde erkennt Thomas in *abstracto* wirklich solche Wahrheiten an, welche über das natürliche Erkenntnissvermögen hinausgehen, und dies würde vortrefflich zu seinem oben dargelegten Stufenunterschiede der intelligenten Creaturen und ihrem Abstande von Gott passen; in der That aber scheint uns Thomas ganz über diesen Unterschied sich hinweggesetzt zu haben, so dass er kaum die Billigung eines Anselm oder gar Bernhard von Clairvaux finden würde.

Grösseren Ernst dagegen mit Anerkennung jener menschlichen Beschränkung macht Thomas auf dem Gebiete der *voluntas*, denn wenn er auch hier der menschlichen Kraft so viel zugegeben hätte, wie auf dem Gebiete des *intellectus*, wenn er behauptet hätte, der Mensch könne aus seinem Willen alle christlichen Tugenden hervorbringen, so würde er ganz und gar in den Pelagianismus gerathen sein. Hier wird eine Grenze gezogen, und dem natürlichen Menschen (freilich nicht mit besonders starker Betonung seiner Sündhaftigkeit, sondern nur seiner geschöpflichen Abhängigkeit und Unvollkommenheit) die eigentliche christliche Tugend im engeren Sinne abgesprochen, während ihm die allgemeine menschliche Tugend als möglich zuerkannt wird; es wird eine Unfähigkeit behauptet, über das bürgerliche Reich dieses Lebens hinaus auch das himmlische Reich zu erwerben, und demgemäss gefordert, dass dasselbe in Form der Gnade geschenkt werde. *De virtutibus qu.* 1, *art.* 9: „Dazu dass der Mensch das Himmelreich erlangt, genügt seine Natur nicht, sondern hierzu wird er erhoben durch die Gnade Gottes. Denn es ist offenbar, dass jene Tugenden, welche Tugenden des Menschen sind insofern er des Himmelreichs theilhaftig ist, nicht von ihm durch seine natürlichen Kräfte erlangt werden können; sie werden also nicht durch unsere Thaten bewirkt, sondern durch ein göttliches Geschenk uns eingegossen." Diese eingegossenen Tugenden sind Glaube, Hoffnung, Liebe; die für den Menschen möglichen sind die vier auch bei den Heiden vorkommenden

moralischen Tugenden, wie sie unter den vier Cardinaltugenden zusammengefasst werden (*prudentia, moderatio, justitia, fortitudo*); jene sind göttliche Tugenden, diese menschliche, jene also höher als diese. „Die erworbene Tugend ist nicht schlechthin (*simpliciter*) das höchste der Güter, sondern nur das höchste in der Art der menschlichen Güter: die eingegossene Tugend aber ist schlechthin das höchste der Güter, da durch sie der Mensch zu Gott, dem höchsten Gute, geordnet wird." (*Ibidem*). Wir erkennen hier deutlich jenen aus dem Realismus geflossenen Unterschied zwischen den göttlichen Dingen und den menschlichen Dingen, jene sind aus der Natur des Menschen heraus nicht zu erlangen. Was auf dem Gebiete des menschlichen *intellectus* die göttliche Offenbarung bewirkt, nämlich eine Ergänzung im Wissen von den göttlichen Dingen, welches Wissen die Vernunft nicht alles aus sich hat, das thut auf dem Gebiete der menschlichen *voluntas* die göttliche Gnade, indem sie neben der niederen Tugend in ihm eine höhere Tugend wirkt, zu welcher sonst der Mensch nie gelangen würde. Die ganze Tugend- und Sittenlehre des Thomas, welche in der *prima secundae* und in der *secunda secundae* ausführlich dargelegt ist, beruht ganz auf diesem Gedanken.

Pars II, 1, *quaest*. 65, *art*. 2: „Die moralischen Tugenden, insofern sie das Gute wirken in Bezug auf ein Ziel, welches nicht über das natürliche Vermögen des Menschen hinausgeht (*finis qui non excedit facultatem naturalem hominis*), können durch menschliche Wirksamkeit erworben werden; und so erworben können sie auch ohne die Liebe (*caritas* ist schon eingegossene Tugend) sein. und waren so in vielen Heiden. Insofern sie aber das Gute wirken in Bezug auf das letzte und übernatürliche Ziel, dann haben sie vollkommenerweise und wahrhafterweise die Weise einer Tugend und können nicht durch menschliche Wirkung erworben werden, sondern werden von Gott eingegossen und können dann nicht sein ohne die Liebe." — Man könnte nun denken, diese Anschauung

des Thomas hinge mit der Lehre von der Sünde zusammen, und nur desshalb vermöchte der Mensch nicht Liebe, Glaube, Hoffnung, und in Folge dessen auch nicht in vollkommener Weise Gerechtigkeit, Mässigung, Klugheit und Stärke zu haben, weil Adam gefallen und das ganze menschliche Geschlecht sündig sei; aber wenn auch die Sünde berücksichtigt wird, so doch noch mehr der Unterschied von Geschöpf und Schöpfer, wie aus folgender Stelle (*qu.* 109, *art.* 2) erhellen wird. „Die menschliche Natur kann in zwiefacher Weise betrachtet werden. Zuerst in ihrer Unbeflecktheit (*integritas*), sowie sie in dem ersten Menschen war vor dem Sündenfall. Zweitens wie sie verderbt (*corrupta*) ist in uns nach dem Sündenfall des ersten Menschen. In beiden Ständen aber bedarf die menschliche Natur einer göttlichen Hülfe, um etwas Gutes zu thun oder zu wollen, als eines ersten Anstosses (*sicut primo movente*). In dem Stande der unbefleckten Natur konnte er mit seinen natürlichen Kräften das Gute wollen und thun, welches das Gute der erworbenen Tugend ist, aber nicht das darüber hinausgehende Gute (*bonum superexcedens*), wie das Gute der eingegossenen Tugend ist. Im Stande der verderbten Natur hingegen hat der Mensch darin einen Mangel, dass er nicht das ganze seiner Natur gemässe Gute mit seinen natürlichen Kräften vollbringen kann; weil aber doch die menschliche Natur nach dem Fall nicht ganz verderbt ist, so dass sie der ganzen Güte ihrer Natur beraubt wäre, so kann sie auch im Stande der verderbten Natur durch die Tugend ihrer Natur etwas Gutes wirken." So muss denn, weil der Kreis der menschlichen Tugend nicht über die durch die Schöpfung bekommene Rangstufe des Menschen hinausgehen würde, nicht blos nach dem Sündenfall, sondern auch schon vor dem Sündenfall zu der *virtus naturalis* eine *virtus gratuita supperaddita* hinzukommen, damit der Mensch das *bonum supernaturale*, das göttlich Gute, wollen und thun kann. Diese *virtus superaddita* ist ein *auxilium* für den *status integritatis*, sie ist obendrein eine *medicina* für den *status corruptionis*,

aber beiderwärts unentbehrlich für die Erlangung des Himmelreichs. Der Realismus mit seinen Rangstufen hätte wohl dabei stehen bleiben können, dass der Mensch innerhalb seiner Sphäre bleibe, wie jedes andere Geschöpf, der Baum, der Stein, das Thier, aber das christliche Bewusstsein fordert von Thomas das Gegentheil, dass der Mensch zu Gott gelange, und so wird denn das *donum superadditum*, die *gratia divina*, die Brücke von einer Rangstufe zur andern. Denn nicht der Mensch kann die Brücke über diese Kluft schlagen, sondern nur Gott, denn „keine Sache kann eine grössere Wirkung durch ihre Thätigkeit hervorbringen, welche über ihr actives Vermögen hinausgeht, sondern allein eine Wirkung, welche mit ihrem Vermögen in Verhältniss steht. Das ewige Leben aber ist ein Ziel, welches über das Verhältniss der menschlichen Natur hinausgeht, wie oben gesagt ist; desshalb kann der Mensch nicht durch seine natürlichen Kräfte verdienstliche Werke hervorbringen, welche mit dem ewigen Leben in Verhältniss stehen." (*qu.* 109, *art.* 5). So strenge wird der Rangunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festgehalten, und wir erinnern daran, dass dieser Unterschied bei Thomas auf den Ideen beruhte, welche Gott aus sich heraus verwirklichte zu einem *ordo universi.*

Wir haben oben gesehen, dass die Ideen oder Formen aus Gott sich in *genera*, *species* und *individua* zertheilen, und dass, abgesehen von dem göttlichen Verstande, die Formen der *species* und des *genus* nirgends anders existiren, als in den Individuen. Viele Individuen können also als eine Einheit in der *species*, viele *species* können in dem *genus* als ihrer Einheit zusammengefasst werden. So auch alle Menschen in der Menschheit; und da dies ganze Geschlecht eins ist, abstammend von Adam, so erklärt sich hieraus auch in dem Systeme des Thomas die allgemeine Ausbreitung der Sünde. Dies sei das letzte, welches wir über den Realismus bei Thomas anführen. In der *quaest.* 81, *art.* 1. heisst es nach Verwerfung verschiedener irriger Meinungen über die Fortpflanzung der Sünde: „Wir müssen

einen andern Weg einschlagen und sagen, dass alle Menschen, welche aus Adam geboren werden, wie ein Mensch betrachtet werden können, insofern sie in der Natur zusammenkommen, welche sie von dem ersten Vater empfangen; wie z. B. alle Menschen, welche in einer Grafschaft wohnen, wie ein Leib gerechnet werden, und die ganze Grafschaft, wie ein Mensch. Porphyrius sagt auch, dass durch Theilnahme an der Gattung (*participatione speciei*) viele Menschen ein Mensch sind. So sind viele Menschen von Adam hergekommen, wie viele Glieder eines Leibes. Die That aber eines Gliedes, z. B. der Hand, ist nicht freiwillige That der Hand selbst, sondern freiwillige That der Seele, welche das Glied bewegt. Ein Mord demnach, welchen die Hand begeht, würde der Hand nicht so zugerechnet werden, als betrachtete man die Hand für sich und abgetrennt vom Leibe, sondern er würde ihr zugerechnet werden, insoweit sie ein Glied des Menschen ist, welches von dem ersten Antrieb des Menschen in Bewegung gesetzt wird. So ist also die Unordnung, welche sich in einem von Adam gezeugten Menschen befindet, nicht seine freiwillige That, sondern freiwillige That des ersten Vaters, welcher durch die Bewegung der Erzeugung alle mit bewegt, welche von seinem Stamme abstammen, wie der Wille der Seele alle Glieder zur That bewegt."

Die Gattungseinheit erklärt für Thomas das *peccatum originale* vollkommen, und zwar bei ihm ganz in der Weise *Anselms* und des *Lombarden;* soweit aber geht auch bei ihm die Herrschaft des Realismus nicht, dass er auch für die Erlösung die Gattungseinheit der Menschen festhielte. Zwar ist Christi Werk noch für das ganze Menschengeschlecht geschehen, und *Pars. III, qu.* 1, *art.* 2 heisst es ausdrücklich „*necessarium fuit incarnari Deum ad humanae naturae reparationem*"; aber hier tritt auch die im Wesen Gottes liegende Beschränkung entgegen: die Prädestination und die Reprobation. Beides findet sich in der mit einer Willensthätigkeit verbundenen Präscienz Gottes, wie *Pars. I, qu.* 23 ausführlich behandelt



wird. „die Prädestination schliesst einen Willen, eine Gnade und Seligkeit zu gewähren, und die Regrobation schliesst einen Willen in sich, dass einer in die Schuld fallen und die Strafe der Verdammung für die Schuld tragen soll" (*art.* 3). Die einheitliche Gattung wird so zerrissen, und ein Lieblingsgedanke des Realismus wird an dieser Stelle nicht weiter verfolgt, der andere Gedanke aber, dem er weichen muss, ist nicht minder ein realistischer, dass alles das geschieht, was ewiglich in dem Geiste Gottes als Idee, als Form gelegen hat. In den besonderen Fällen (*in particularibus*) freilich können auch die Menschen (als die aus Gottes Idee abgeleiteten denkenden und wollenden Ideen) thätig mitwirken, im Allgemeinen (*in communi*) jedoch wirkt Gott absolut, und Alles kommt an auf die *divina voluntas*, „auf welche hin die ganze Wirkung der Prädestination als auf ihr Ziel geordnet wird, und aus welcher sie hervorgeht wie aus dem *principium primum movens*" (*art.* 5). Der Determinismus muss desshalb ein Grundzug im System des Thomas genannt werden, und diese wenn auch nur kurze Andeutung mag wenigstens beweisen, dass wir den Einfluss des Realismus an diesem Punkte desselben nicht übersehen, wenn wir uns auch nicht genöthigt sehen, ihn ausführlicher darzulegen. Auf die mühsame Anpassung des Realismus an die Transsubstantiationslehre durch Zerlegung des Quantitätsbegriffs (*modo quantitativo* und *modo substantiae*, wovon jene Quantität auch dem himmlischen Leibe Christi, diese nur dem Sacramentsleibe zukommen soll) braucht nicht eingegangen zu werden, weil es nur eine Anpassung war. Vergl. die ausführlichen Erörterungen *Diekhoffs*, Abendmahlslehre I, S. 111 ff.

XI.

RAYMUND LULLUS u. A.

Neben das System des *Thomas von Aquino* († 1274) ist nun sogleich das des *Duns Scotus* († 1308) zu stellen wegen der Wichtigkeit, welche das letztere gerade so für den Franciscanerorden erlangte, wie jenes den Dominicanerorden beherrschte; was sich sonst in jenem Jahrhunderte seit Alexander von Hales und Albertus Magnus unter den Scholastikern findet, ist für unsere Aufgabe nicht von grosser Wichtigkeit. Die Namen der so zu übergehenden, denen wir nur um keine Lücke zu lassen noch eine beiläufige Erwähnung widmen, sind *Peter der Spanier* und *Raimund Lullus, Bonaventura, Heinrich von Gent, Roger Baco, Richard von Middleton* und *Aegidius Colonna.*

Von *Peter dem Spanier,* Erzbischof von Braga, dann von Frascati, endlich Pabst (*Johann XXI*), gestorben nach kurzer Regierung 1276, ist um so weniger zu sagen, als er nur medicinische und logische Schriften hinterlassen hat, aus welchen letzteren hervorgeht, dass er der Erfinder der logischen Formelwörter *Barbara, Celarent, Barocco* etc. gewesen. (Vergl. *Tennemann* a. a. O. S. 677 ff.). Dasselbe Vaterland mit ihm hat *Raimund Lullus,* als achtzigjähriger Greis als erfolgloser Bekehrer der Saracenen 1314 gestorben. Darin unterscheidet er sich von allen seinen Zeitgenossen, dass er ein heftiger Bestreiter der arabischen Philosophie ist, namentlich der Schule des Averroes, und dass er zur Demonstration der absoluten Wahrheit des Christenthums eine ganz neue Methodenlehre vorbrachte (*ars magna*), indem er alle Begriffe in neun durch die Buchstaben b bis k bezeichnete Classen mit je neun Begriffen eintheilte und durch wechselseitige Verknüpfung dieser Begriffe die allgemeine Wissenschaft, die Grundlage aller Wissenschaften, auch der Theologie, construiren zu können meinte (*Tennemann* VIII S. 835 ff.) Indess war er keineswegs originell, indem er von Aristoteles und



Plato, von Augustin und der jüdischen Kabbala, ja sogar von der arabischen Philosophie, die er doch bestritt, abhängig war, und nur durch das Schwärmerische und Geheimnissvolle in seinen Schriften, sowie durch die Ausdehnung derselben über alle Gebiete des Wissens Wichtigkeit erlangt hat. Dass er demgemäss auch unter dem Einflusse des Realismus stand, ist nicht schwer zu beweisen, schon daraus wenn er die muhamedanische Lehre bestreitet, in Gott gebe es keine Verschiedenheit der Eigenschaften, und dagegen behauptet, dass in Gott ebenso viele Gründe zu unterscheiden seien, als ausser ihm Dinge, welche von ihm begründet seien. (*Ars magna IX*, 2, 6). Freilich sind Gott und die Creatur wesentlich und nothwendig unterschieden, aber ideal wird doch der ganze innerhalb der Creatur befindliche Unterschied auf Gott selbst übertragen, und das Allgemeine, welches der menschliche Geist erkennt, ruht unwandelbar in Gott und ist längst vorher dagewesen in Gott. „Die Welt und ihre Theile waren von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft durch die Idee oder die Ideen, und zwar also, dass die göttliche Vernunft von ihrem Wesen und dem Wesen ihrer Attribute nichts ausser sich hervortreten lässt (*nihil extra mittente*); wie das Siegel, das im Wachs abgedruckt wird, wie das Bild, das im Spiegel sich darstellt, an sich selbst dasselbe bleibt. Als Gott die Welt schuf, setzte er in dem Schaffen doch vom Sein der Idee nichts ausser sich, sonst würde die Idee dem Wandel unterworfen worden und nicht die ewige geblieben sein, was unmöglich ist, da Gott selbst die Idee ist (*idea esset alterata et non aeterna, quod est impossibile, quum idea sit Deus*). Aber Gott wollte, dass das aus Nichts geschaffen würde, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei sich hatte (*quod ab aeterno habuit per ideam*), und wie er wollte, so konnte er es auch durch seine unendliche Macht. Was auf ewige Weise in ihm ist, konnte nicht in Quantität, Zeit, Bewegung übergehen. So müssen wir daher unterscheiden zwischen dem geschaffenen Dinge als solchem (*ens creatum secundum hoc, quod est*

simpliciter per se), ferner wie es in der Zeit sich entwickelt und erscheint, und endlich wie es durch die göttliche Weisheit an und für sich von Ewigkeit her begriffen wird (*secundum hoc, quod simpliciter comprehensum est ab aeterno per divinam sapientiam*). Und das, was die göttliche Weisheit auf unmittelbare Weise begreift, ist die Idee." (*Quaestiones super libb. Sententt. I, qu.* 27). Wir haben also die Grundgedanken des Realismus in Raymund Lullus durchaus wieder vor uns, und wir sehen schon, welche Consequenzen daraus auf die Lehre von Gott[1] und auf die Schöpfungslehre gezogen werden müssen. („*Deus habet multas essentias*, sagt er in *libb. Sententt. I, quaest.* 2. *In divinis essentia non est otiosa sed essentiat, et natura naturificat, et bonitas bonificat, et infinitas infinitat, et aeternitas aeternitat. Sicut leo se habet ad leonificandum, et homo ad homificandum, sic et multo plus divina natura se habet ad naturificandum et divinitas ad divinandum*"); ja es ergab sich ihm sogar aus dem Zusammenhang solcher Gedanken auch die Nothwendigkeit der Trinität, weil, die Vollkommenheit Gottes und die Eigenschaft der Güte einmal angenommen, man sich ohne die Trinitätslehre zur ewigen Weltschöpfung getrieben sehen würde, da die vollkommene Güte Gottes nicht wirkungslos gedacht werden könne. Entweder also habe die ewige Güte Gottes sich von Ewigkeit her nicht erwiesen, und dann sei Gott nicht vollkommen; oder sie habe sich von Ewigkeit her vollkommen erwiesen, und da die Welt nicht ewig sei — auch die Muhamedaner gestanden ihm dies ja zu — so sei Gott dreieinig. Der Vater liebe den Sohn, und beide beziehen sich durch die Liebe auf ein gemeinsames Ziel (*per amorem se habent ad unum finem*), welches der heilige Geist sei. (*Liber contemplationis in Deum. I, lib. II, dist.* 22, *cap. C.*) — Weiter brauchen wir keine Rücksicht auf die Bestrebungen des Raymund Lullus zu nehmen, da er in der

[1] Dass bei solcher Ideenlehre die Prädestination nicht schärfer ausgeprägt ist, und dass immer auf die Mittelursachen zurückgegangen wird, erklärt sich gewiss nur durch den Gegensatz gegen den muhamedanischen Fatalismus.



Theologie weder etwas Neues vorgebracht, noch auch auf diesem Gebiete eine Schule gegründet hat — die damaligen Lullisten sowie seine späteren Bewunderer bis in das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert stützen sich mehr auf seine alchymistischen und logischen Leistungen, besonders auf jene Kategorientafel in der *Ars magna* — und so können wir auch unentschieden lassen, ob die Lobsprüche *Neanders* oder die tadelnden Recensionen *Tennemanns* und *Ritters* das meiste Recht für sich haben.

Als Theologe der bedeutendste unter den oben genannten Männern war *Bonaventura* (gestorben als General des Franciscanerordens 1274 auf der Kirchenversammlung zu Lyon), nach seinem Ansehen als Scholastiker zu vergleichen mit Albertus Magnus, da auch er durch Duns Scotus in den Schatten gestellt wurde, wie Albertus bei den Dominicanern durch Thomas Aquinas. Uebrigens entfernt er sich weit von Albertus und von Alexander Halesius, seinem Lehrer, da er besonders auf die practische Bedeutung der Theologie den Nachdruck legt und denselben Mysticismus an sich trägt, wie ein Jahrhundert früher die Victoriner. Sein *Itinerarium mentis in Deum* behandelt ganz dasselbe Thema, welches der Kern von Hugo's und Richard's System gewesen war, die Vereinigung mit Gott durch verschiedene Stufen hindurch, ja er hält sich oft fast wörtlich an Richard's Unterscheidungen. (Vergl. *Ritter* S. 496). Originell ist also Bonaventura in der Mystik nicht, und so ist er auch in den übrigen Gebieten der Theologie abhängig von seinen Vorgängern, und es kann uns nicht wundern, dass der Realismus von Lombardus durch Alexander von Hales in gerader Linie auch auf ihn übergegangen ist, wie ihm denn auch *Tennemann* vorwirft, dass er „in dem Blendwerk des dogmatischen Realismus befangen sei und das Denken und Erkennen nicht sattsam unterscheide." Im *Breviloquium* wird Gott die „*causa efficiens, exemplaris et finalis* für die Entstehung der Welt genannt, und damit in ähnlicher Weise wie bei Alexander von Hales und bei Thomas Aquinas

in Gottes Verstande das ewige Vorbild gefunden für die zeitliche Schöpfung der Dinge. Wie nun viele Dinge geschaffen sind, so sind auch in Gott viele Ideen, aber in ihm zusammengefasst in eine Einheit, in eine Idee ohne Unterschied. „Eine Idee bezeichnet das göttliche Wesen im Vergleich oder im Verhältniss zu der Creatur, ein Mittelverhältniss (*respectus medius*) zwischen dem Denkenden und dem Gedachten. Und weil der Denkende Eins ist und die Gedachten viele, so sind alle Ideen in Gott eins in Betreff der Wirklichkeit (*unum secundum rem*), aber doch mehrere in Betreff der Art des Erkennens und Aussprechens (*secundum rationem intelligendi sive dicendi*"). (*In libb. Sentt. I, dist.* 35, *art.* 1, *qu.* 3). Diese Ideen gehen nun aus Gott hinaus und bilden als Formen für die Dinge mit der von ihm geschaffenen Materie zusammen das Princip der Individuation. Weder die Materie allein, noch auch diese Formen allein können Individua bewirken, sondern nur beide zusammen. „Die Individuation, sagt er in *Sentt. II, dist.* 3, *art.* 2, *qu.* 4, entsteht aus der actuellen Verbindung der Materie mit der Form, aus welcher Verbindung eins das andere sich aneignet (*appropriat*). — — Fragt man aber, woher ursprünglicherweise (*principaliter*) das Individuum entstehe, so ist zu sagen, dass ein Individuum „*hoc aliquid*" sei. Dass es „*hoc*" ist, hat es ursprünglicherweise von der Materie, dass es aber „*aliquid*" ist, hat es von der Form. Denn das Individuum hat ein *esse* und hat auch ein *existere*. Das *existere* giebt die Materie der Form, aber das *esse* giebt die Form der Materie." Dass nun ein solcher platonischer Realismus, der ihn sogar veranlasst, die ersten fünf Kategorien: *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio,* auf Gott anzuwenden, seinen Einfluss hat an den betreffenden Stellen des dogmatischen Systems, natürlich an denselben, welche auch bei Lombardus und Halesius den Realismus erkennen lassen, ist wohl gewiss; Neues hat Bonaventura in diesen Fragen nicht geboten, und da ohnehin seine grösste Wichtigkeit in seinem Mysticismus und seiner practischen Richtung liegt, so wird das Ange-

führte genügen, um sein System kurz zu characterisiren. Vergl. besonders *Schrökh.* 29, S. 208—232.

Auch *Heinrich von Gent*, gestorben 1293 als Archidiaconus zu Dornik, gehört zu den Commentatoren des Lombarden, aber ausser seinem extremen Realismus, der an Wilhelm von Champeaux erinnert (in Folge dessen er alles menschliche Erkennen dem leidenden Verstande zuschrieb (*intellectus possibilis*, nicht dem *intellectus agens*), und der ihn sogar zu der Behauptung trieb, die Ideen hätten ein wesentliches Dasein, unabhängig sogar von Gottes Verstande (vergl. *Tennemann* S. 679), brauchen wir nichts weiter von ihm anzuführen. Ebenso können wir *Richard von Middleton*, gestorben um 1300 als Lehrer in Oxford, mit Schweigen übergehen, ebenso den Thomisten *Aegidius Colonna*, seit 1296 Erzbischof von Bourges, als welcher er 1316 starb, nur dadurch wichtig, dass er einer der ersten war, welcher das thomistische System gegen feindselige Angriffe vertheidigte. Beide sind ebenfalls Commentatoren des Lombardus und haben eine Reihe philosophischer und theologischer Schriften geschrieben. (*Tennemann* S. 687 ff. *Schrökh.* 232 ff.). Einen weit höheren Rang, als alle Genannten nimmt freilich im Gebiete der Wissenschaften *Roger Baco* ein, gestorben 1292 oder 1294 als Lehrer in Oxford im Franciscanerorden, aber die hohe Bedeutung dieses Mannes liegt in seiner Abweichung von der gewohnten Bahn der Scholastik, indem er auf die Naturwissenschaften hinwies und selber dies Gebiet auf das eifrigste anbaute, ein Unternehmen, in welchem ihm Niemand folgte, und was zur Folge hatte, dass die wenigsten seiner Schriften gedruckt worden sind. So ist das dogmätische System, welches er allerdings auch in Anlehnung an den Lombarden aufgestellt hat, unzugänglich; aber wenn es auch zugänglich wäre, so würde doch der Rest des Realismus, der sich auch bei ihm findet, von verschwindender Wichtigkeit sein gegen seine sonstigen originellen Leistungen. (Vergl. besonders *Ritter* VIII, S. 473 ff.).

Wir haben so ziemlich in chronologischer Ordnung diese Männer des dreizehnten Jahrhunderts aufgeführt; es bedarf wohl nur der Erinnerung, dass sachlich die Zusammenstellung eine etwas andere werden würde, indem die Einen im Anschluss sich befinden an die bekannten Autoritäten, drei dagegen offenbar auf abweichender Bahn einhergehen: *Raymund Lullus* mit seiner neuen Methodenlehre, *Bonaventura* in den Spuren der Mystik und Psychologie der Victoriner, und *Baco*, neue Bahnen sich brechend auf dem Gebiete der Physik. Sie waren die Vorboten, dass bald die Scholastik von ihrer Höhe fallen würde, und es fragte sich nur, ob entweder eine neue Methode, oder die Mystik, oder die Physik Kraft genug haben würde, das Alte zu stürzen und ein Neues zu bauen. Vor der Hand jedoch stand der Lehrstuhl der Scholastik noch zu fest, und in *Duns Scotus* baute der Realismus noch einmal, freilich zum letzten Mal, ein grossartiges System aus.

XII.

DUNS SCOTUS[1].

Der durchgreifende Gegensatz nämlich zwischen Scotismus und Thomismus, welcher sich durch die Corporationen der Franciscaner und Dominicaner Jahrhunderte lang fortsetzte, ist nicht identisch mit dem Gegensatze von Realismus und Nominalismus, wie sehr auch *Schrökh* und *Baumgarten-Crusius*[2] den Zusammenhang beider Gegensätze unter ein-

[1] Benutzte Ausgabe: *Venet. 1506.* — *Quaestiones super Sententias.* — *Quaestiones Quodlibetales.*

[2] *Opuscula theologica.* Jena 1836. Abhandlung III: *de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine, decretisque ipsorum theologicis.* S. 68. — Uebrigens gesteht auch *Baumgarten-Crusius* den Thomisten den Namen *Reales* zu und sagt von ihnen und den Scotisten S. 66: „*Utraque illa familia Realium fuit, neque constat, qui Nominales tum extiterint: imo communis tum fama fuit aut sententia, interiisse Nominales neque servari nisi in Scholarum litibus quandoque confutarentur.*"

ander betonen. Scotus soll dann immer auf Seiten des Realismus, und Thomas auf Seiten des Nominalismus stehen; aber mit welchem Unrechte dies letztere gesagt wird, geht schon aus unserer Darstellung des thomistischen Realismus hervor. Dass freilich eine grössere Hinneigung des Duns Scotus zu Plato bestand, und eine grössere Hinneigung des Thomas zu Aristoteles, soll nicht geleugnet werden, aber nicht darin liegt der Hauptunterschied beider Systeme, sondern in der grösseren Bevorzugung des *intellectus* vor der *voluntas* bei Thomas, und in der umgekehrten Bevorzugung der *voluntas* vor dem *intellectus* bei Duns Scotus, so dass bei jenem die ganze Theologie mehr eine theoretische, hingegen bei dem letzteren mehr eine practische Wissenschaft wird, dort mit Ausprägung eines Prädestinatianismus, hier eines Indifferentismus, dort mit grösserer Betonung der Gnade, hier des freien Willens, u. s. w. Dies alles lassen wir natürlich als nicht zu unserer Aufgabe gehörig bei Seite, und beschränken uns nur auf die Darstellung des scotistischen Realismus, worin also nach unserm Dafürhalten gerade dasjenige liegt, worin er mit Thomas am meisten übereinkommt.

Im 2. Buche der *Sententt. dist.* 3, *qu.* 1 sagt *Duns Scotus*, um den Satz zu erläutern, dass nicht allein die numerische Einheit eine Einheit sei, sondern dass auch das Allgemeine und Generelle eine Einheit sei: „In jeder Gattung (*genus*) ist ein Erstes, welches das Maass (*metrum et mensura*) ist für alle, welche zu dieser Gattung gehören. Diese Einheit des ersten messenden Dinges ist eine reale, weil der Philosoph (Aristoteles) beweist, dass der Eins zukommt zuerst zu messen, und er erklärt demgemäss, dass dasjenige Eins ist, welchem das Messen in der ganzen Gattung zukommt. Jene Einheit aber gehört einem Dinge, insofern es das erste in der Gattung ist, also ist sie real, weil die gemessenen Dinge real sind, und zwar real gemessen. Ein reales Ding kann aber nicht real gemessen werden von einem Dinge der Vernunft (*ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis*);

desshalb ist die Einheit jenes Ersten eine reale. Diese Einheit aber ist keine singularische im numerischen Sinn (*non est unitas singularis vel numeralis*), weil nichts Singularisches in der Gattung besteht, welches das Maass wäre für alle diejenigen, welche in der Gattung sind. Denn nach dem Philosophen (*Metaph. III, c.* 2) ist unter den Individuen derselben *species* nicht das Eine früher, das Andere später." Unter den Arten, erklärt *Duns Scotus*, besteht eine wesentliche Ordnung, indem jede spätere Art auf die frühere zurückgeführt werden kann, (also z. B. die Art *homo* kann stets auf die Art *animal* reducirt werden), aber unter den Individuen besteht keine solche wesentliche Ordnung, indem keins derselben auf ein anderes reducirt werden kann. „Kein Individuum ist also an sich das Maass derer, welche in der Gattung sind. Also ist auch die Einheit keine individuelle und numerische." *Duns Scotus* will also sagen, dass die Individuen in der *species* und im *genus* die numerischen Einheiten sind, aber dass dasjenige, was allen Gliedern des *genus* oder der *species* innewohnt, das gemeinschaftliche Maass aller, auch eine Einheit für sich bildet, und zwar keine imaginäre, blos in der Vernunft liegende, sondern eine reale. Denn wenn reale Dinge real gemessen werden, so wird sich zwar vieles Reale finden, was jedem Individuum besonders angehört, also verschieden ist bei Allen, aber etwas Reales bleibt doch bei allen gemeinschaftlich übrig, und dies ist der allgemeine Begriff. Weil nun dies gemeinschaftliche Maass sich in sehr vielen Individuen befindet, so kann man wohl sagen, dass es über das Individuum hinausgeht; weil es aber doch den vollen Begriff des Individuums noch nicht ausmacht, so kann man auch entgegengesetzterweise sagen, dass die Gattungseinheit kleiner sei, als die numerische (individuelle) Einheit, und dies letztere sagt Duns Scotus öfter. „Es giebt eine reale Einheit in der Sache ohne jede Operation des Verstandes, geringer als die numerische Einheit oder die eigenthümliche Einheit des Einzeldinges (*singularis*). Diese Einheit gebührt der Natur an sich, und

nach dieser ihr eigenthümlichen Einheit ist die Natur als Natur. Die Natur ist also indifferent gegen die individuelle Einheit (*natura est indifferens ad unitatem singularem*). Also nicht aus sich ist sie eins nach jener andern Einheit, nämlich der Individualitätseinheit. Wie das auch erkannt werden kann aus Avicenna, Metaphys. V; wo er will, dass die Pferdheit (*equinitas*) nur Pferdheit sei, und nicht eins aus sich, aber auch nicht mehrere; nicht allgemein, aber auch nicht besonders. Nämlich: eins nicht aus sich durch natürliche Einheit, mehrere nicht aus sich, indem die Mehrheit der Einheit entgegengesetzt wäre, nicht allgemein in der Weise wie etwas allgemein gemacht wird durch den Verstand, als Object des Verstandes, nicht besonders, denn wenn sie (*equinitas*) auch nirgends real ist ohne in jenen besonderen Dingen, so ist sie doch aus sich nicht eins von ihnen." (*Ibidem*). Also ist die *equinitas* und jede reale Einheit, welche keine numerische Einheit ist, früher als alle jene Bestimmungen, ein Object des Verstandes an sich; in sich weder die einheitliche Individualität, noch die Kraft mehrheitlicher Individuation tragend, an sich also nicht etwas besonderes, obwohl nur in Individuen erscheinend, aber auch noch nichts Allgemeines, da dieser Ausdruck doch erst eintreten kann im Gegensatz zur Individualität.

Auf sechserlei Art beweist *Duns Scotus* seinen oben angeführten Satz vom Unterschied der realen Einheit von der numerischen, und wir heben noch eins und das andere daraus hervor. „Bei jeder Sinnenthätigkeit, sagt er, findet sich ein Object nach der realen Einheit und nicht nach der numerischen. Also giebt es eine reale Einheit, die nicht numerisch ist. Beweis. Die Denkkraft (*potentia cognoscens*), wenn sie das Object erkennt, insofern es eins ist nach dieser Einheit, so erkennt sie es, insofern es abgetrennt ist von allen andern Dingen, welche nicht dasselbe sind nach dieser (numerischen) Einheit. Aber der Sinn (*sensus*) erkennt das Object nicht, insofern es abgetrennt ist von allen Dingen, welche nach der

numerischen Einheit nicht dasselbe sind. Offenbar. Denn kein Sinn würde diesen Sonnenstrahl numerisch von jenem Sonnenstrahl unterscheiden (obwohl sie doch verschieden sind durch die Bewegung der Sonne), wenn ausgeschlossen sein sollen alle sinnlich erkennbaren gemeinschaftlichen Anzeichen, wie die Verschiedenheit des Orts[1] und der Lage. Und wenn von der göttlichen Macht zwei ganz ähnliche Dinge hingestellt würden, welche in der weissen Farbe und in der Grösse ganz gleich und ähnlich wären, so würde das Gesicht nicht unterscheiden, dass zwei weisse Dinge da wären, während es doch das eine derselben, insofern es nach der numerischen Einheit eins ist, erkennen würde." (*Ibidem*). Auch hieraus folgert natürlich *Duns Scotus*, dass die reale Einheit verschieden ist von der numerischen, da eine ganz andere Geisteskraft dazu gehört die eine Einheit zu erkennen, als die andere. Wäre aber die numerische Einheit dieselbe, wie die reale, so würden daraus für ihn ungereimte Folgerungen entspringen. „Wenn jede reale Einheit numerisch ist, sagt er, dann würde auch jede reale Verschiedenheit eine numerische sein. Aber diese Folgerung ist falsch, weil dann jede numerische Verschiedenheit, insofern sie numerisch ist, gleich gross wäre, so dass alle Dinge gleich sehr von einander unterschieden wären. Es würde folgen, dass der Verstand von Socrates und von Plato nicht mehr Gemeinschaftliches (*commune*) abstrahiren dürfte, als von Socrates und einer Linie, und dass jedes Allgemeine eine reine Einbildung sei (*et esset quodlibet universale purum figmentum*"). (*Ibidem*). Aber das Allgemeine ist keine blosse Einbildung für Scotus, sondern das Wesen und die Natur aller Dinge, obwohl es zum Allgemeinen erst wird durch die Beziehung auf ein Besonderes. Es muss erst die *quidditas* mit der *haecceitas* zusammenkommen, dann erst ent-

[1] Wir lesen „*diversitas loci*", nicht wie *Tennemann* liest „*densitas loci*", was keinen Sinn giebt. Denn an verschiedenen Lichtstrahlen kann wohl der Ort, wo sie sich befinden, verschieden sein, nicht aber kann an ihnen die „Dichtigkeit des Raumes" ein Merkmal für den Sinn sein.



steht ein Individuum, und dann erst kann auch in Wahrheit von einem Allgemeinen die Rede sein. Die *equinitas* mit der *haecceitas* giebt *hic equus*, die *humanitas* mit der *haecceitas* des Petrus (*Petreitas*) giebt den individuellen Menschen Petrus u. s. w.

In dieser Weise verhalten sich die Universalien zu den Individuen, gehen wir aber auf den Grund zurück, woher der Unterschied der Universalien, der sich in der vor Augen liegenden Creatur ausdrücke, seinen Ursprung habe, so sind wir wieder auf einen Unterschied in Gott hingewiesen, und zwar auf einen Unterschied seiner Ideen. Freilich ist der ideale Unterschied in Gott geringer (*differentia minor*), als er sich ausprägt in der concreten Welt, sowie in unserer Erkenntniss (*differentia major*), aber immer ist doch ein solcher Unterschied und kann geschlossen werden aus der Mannigfaltigkeit der Dinge. „Ich sage, dass sowohl in den Dingen als im Verstande der grössere Unterschied offenbar ist, und dass aus ihm häufig geschlossen wird der geringere Unterschied, welcher nicht offenbar ist, sowie aus dem Unterschied der Creaturen der Unterschied der Ideen im göttlichen Verstande geschlossen wird." Diese deutlichen Stellen führt *Ritter* (S. 387) aus dem von uns nicht benutzten ersten Commentar des Duns Scotus über die Sentenzen an (Ausgabe des Hugo Cavellus, Antwerpen, 1620); der darin ausgesprochene Gedanke liegt aber vielen anderen beiläufigen Untersuchungen und Aeusserungen des Scotus zu Grunde. Im ersten Buch, *dist.* 35, *qu.* 1 sagt er: „Ich frage hier nur eins: ob in Gott ewige Beziehungen (*aeternae relationes*) sind zu allen erkennbaren Dingen als erkannt in ihrer quidditativen Existenz (*ut quidditative cognita*)? Dass dies so sei, sagt Augustin: die Ideen sind ewige und unwandelbare Formen im göttlichen Geiste; und zwar nicht absolut, also bezüglich (*respective*) und nur so, dass sie in ihrer quidditativen Existenz als ein anderes, als er, erkannt werden. Ebenso sagt Avicenna (8 *metaph.*), dass in Gott ein Verhältniss Gottes als des Erkennenden zu den Formen als

den Erkannten sei." Wie aber ist dies Erkennen Gottes? „In Gott sind ewige Beziehungen zu den erkannten Dingen, aber in natürlicher Weise (*naturaliter*) nicht früher, als die erkannten Dinge, welche als Objecte erkannt werden (*ipsa cognita in ratione objectorum*). Dies kann so ausgedrückt werden: Gott erkennt in erster Instanz das Wesen in ganz absoluter Weise (*in primo instanti essentiam sub ratione mere absoluta intelligit*); in der zweiten Instanz producirt er den Stein in dem intelligibeln Sein und erkennt den Stein, so dass nun eine Beziehung zwischen dem erkannten Steine und dem göttlichen Erkennen ist, aber noch nicht zwischen dem göttlichen Erkennen und dem Steine selbst, sondern das göttliche Erkennen umfasst die Beziehung des erkannten Steins zu ihm selbst. In dritter Instanz kann der göttliche Verstand seine Erkenntniss vergleichen (*comparare*) mit irgend etwas Intelligibeln, womit wir vergleichen können, und so durch Vergleichung seiner selbst mit dem erkannten Stein kann er in sich eine Beziehung der Vernunft erzeugen. Und in vierter Instanz kann er sich gewissermassen wieder zurückwenden (*reflecti*) auf jene in dritter Instanz erzeugte Beziehung, und dann ist jene Beziehung der Vernunft erkannt. So ist die Beziehung der Vernunft, welche nothwendig ist, um den Stein zu erkennen, nicht früher als der Stein, welcher das Object ist, sondern vielmehr später, als verursacht." (*Ibidem*). Unterschieden wird also bei Duns Scotus das concrete Object (hier *lapis*) und das intelligibele Object (hier *lapis intellectus*), ferner die *intelligentia divina* und die *relatio rationis*. Der erstere dieser Unterschiede weist darauf hin, dass Gott zunächst zu den intelligibeln Objecten (den Ideen, welche ja eine quidditative Existenz haben) in Verhältniss steht, und dass erst durch sie, welche ewig in seinem Verstande liegen, die Beziehung eintritt zu den concreten Dingen. Der zweite Unterschied dagegen, wenn ich recht verstehe, bezeichnet den Fortschritt von dem Erkennen der quidditativen Einzelidee zu dem Vergleichen derselben mit anderen quidditativen Ideen, wodurch



erst die rechte Erkenntniss (*relatio rationis*) hervorgebracht wird Ehe nun nicht das erkannte Object besteht, eher kann auch diese *relatio rationis* nicht eintreten; also factisch (*naturaliter*) ist keine Priorität der göttlichen Vernunft vor den Dingen. Dennoch ist die Beziehung zu dem intelligibeln Object ewig, weil eben diese intelligibeln Objecte (als Ideen) im göttlichen Verstande sind.

Schon hierin liegt eine Hinweisung, wie sich die ewigen Ideen zu der zeitlichen Schöpfung bei Duns Scotus verhalten müssen. Dass eine zeitliche Beziehung zur Creatur von Gott ausgesagt werden könne, wird auf das Bestimmteste geleugnet *lib. I, dist.* 30, *qu.* 1. „Ich frage ob von Gott irgend eine zeitliche Beziehung ausgesagt werden könne (*relatio ex tempore*)? Nein. Denn was auch von Gott ausgesagt werden kann, ist Gott, folglich ewig und nicht neu, folglich auch nicht zeitlich.'' Aber ist diese ewige Beziehung zur Creatur auch eine reale? wird *quaestio* 2 gefragt, und unter andern bejahenden Antworten giebt Duns Scotus auch folgende: „Gott hat von Ewigkeit gewollt, dass die Welt geschaffen würde zu der Zeit, wo er sie hernachmals geschaffen hat, und das Wollen der Creatur schliesst eine Beziehung ein, und doch nicht eine Beziehung der Vernunft. Beweis: weil er eher die Creatur wollen konnte, als erkennen, dass er sie wolle. Denn nicht weil er die Creatur wusste, wollte er sie, sondern weil er sie wollte, desshalb wusste er, dass er sie wolle. Also ist die ewige Beziehung des göttlichen Willens zur Creatur eine reale." — Da wir nun vorhin gesehen haben, dass die intelligibeln Objecte in der Ewigkeit den concreten Objecten in der Zeit parallel sind (*differentia minor, differentia major*), so verbindet sich dies mit der ewigen realen Beziehung Gottes zur Welt im Gebiete des Willens so: dass 1) Gott die Welt will[1], dass er also die intelligibeln Objecte in ihrer quidditativen Existenz und in ihrer Verschieden-

[1] Bekanntlich behauptet Duns Scotus, dass Gott auch eine ganz andere Welt hätte wollen und demnach schaffen können, ja sogar ein ganz anderes Sittengesetz stellen, sobald es nur keinen Widerspruch in sich habe.

denheit von sich will; 2) dass er erkennt, dass er diese intelligibeln Objecte will; 3) dass er in der Zeit ausführt, was er von Ewigkeit her will.

Der Wille tritt also bei Duns Scotus in den Vordergrund, und dies ist ein Grundzug seines Systems, an dieser Stelle durchwachsen mit dem Realismus. Wenn nun aber weiter gefragt wird, wie willkührlich denn nun dieser Wille sei, und wie das Verhältniss zwischen den gewollten Objecten und dem Wesen Gottes selber sei, so tritt auch hier wie bei Thomas die Lehre hervor, dass Gott in dreifacher Hinsicht Grund der Welt sei: *causa exemplaris*, *causa efficiens* und *causa finalis*. Die *Quaestio* 8. *quodlibetaria* beschäftigt sich ausführlich mit der Frage, ob der Sohn oder das göttliche Wort in Hinsicht auf die Creatur noch eine besondere Causalität vor den übrigen Personen der Trinität voraus habe? Aber während in der früheren Scholastik (man denke nur beispielsweise an *Anselm* und *Abälard*) ein solch enger Zusammenhang der zweiten Person der Trinität mit der Schöpfungsidee behauptet war, so wird dies hier von Duns Scotus geleugnet. „*Non est propria sibi aliqua ratio formalis agendi ad extra.* — — *Filius negat a se auctoritatem primariam causandi Jo.* 5: *non potest filius a se facere quodcunque.* — — *Nullus respectus ad creaturam potest per se includi in constitutivo personae verbi.*" Also nicht der einen Person soll die besondere Causalität besonders zukommen, sondern der gesammten Gottheit, der Dreieinigkeit; sie ist *causa exemplaris* in der Weise, dass die von Gott gewollten Ideen Musterbilder der Welt sind, aber auch *causa finalis*, indem diese Ideen ihr Ziel wiederum in Gott haben, also seinem Wesen in keiner Weise widersprechen, woher es dann auch kommt, dass Alles, was nun durch die *causa efficiens* geworden ist, nach Gott und zu Gott geschaffen ist.

Nach Augustins Vorgange hatte man desshalb viel von Spuren der Trinität in der Creatur gesprochen, aber Duns Scotus ist hiermit sehr vorsichtig, obwohl auch er nach scheinbar



ausschliesslicher Verneinung Aehnlichkeiten zwischen der Creatur und dem Schöpfer zugiebt. *Lib. I, dist.* 3, *qu.* 5 heisst es: „Ich frage, ob in jeder Creatur die Spur der Trinität sei (*vestigium Trinitatis*)? Nein. Weil durch die Spur natürlicherweise dasjenige könnte ausgespürt werden, dessen Spur es ist. Also könnte durch die Creatur natürlicherweise die Trinität ausgespürt werden, was falsch ist." So scheint jede Spur ausgeschlossen, aber dennoch, weil die Creatur ihr Ziel in Gott haben soll, so muss auch Duns Scotus Aehnlichkeiten zugeben, nur dass er dies dann kaum mehr eine Spur nennt. So die *unitas*, *species* nnd *ordo* in allen Dingen, ferner *unum, verum, bonum* und dergleichen. „Folgende drei zusammengenommen repräsentiren in Weise der Aehnlichkeit die drei ihnen entsprechenden Dinge in Gott. Denn die Einheit (*unitas*) stellt die höchste Einheit des ersten Prinzips, von dem der Ursprung ist, dar; — — die Gattung (*species*) in der Creatur stellt die höchste Schönheit in Gott dar; — — die Ordnung oder Wirkung (*ordo sive operatio*) in der Creatur stellt die vollkommenste Wirkung in Gott dar. — — Noch viele andere Dinge in den Creaturen können angeführt werden, welche eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott darstellen, angewandt auf die Personen (*appropriata personis*), nämlich *unum, verum, bonum. Unum* stellt in der Creatur die Einheit dar, in Beziehung auf den Vater. *Verum* stellt die Wahrheit dar, in Beziehung auf den Sohn. *Bonum* stellt die Güte dar, in Beziehung auf den heiligen Geist. Alle jene Vollkommenheiten gehören der absoluten Substanz an und stellen die absoluten Vollkommenheiten Gottes dar mit Bezug auf die Personen (*appropriatas personis*). Sonst wird noch vielfach eine Spur in solchen Dingen gesehen, welche entweder nach Art einer Aehnlichkeit (*similitudo*), oder nach Art eines Verhältnisses (*proportionalitas*) etwas darstellt mit Bezug auf die Personen." In letzterer Beziehung führt Duns Scotus die Dreiheit von *modus, species et ordo* an.

So hängt denn die Schöpfung freilich willkührlich von dem Willen ab, aber doch bleibt immer ein paralleles Verhältniss zwischen Gott und Creatur, zwischen seinen Vollkommenheiten und ihren Eigenschaften, weil Gott nichts sich widersprechendes wollen kann, sondern vielmehr stets nur in Uebereinstimmung mit sich selbst. So sind denn die Ideen in ihrer quidditativen Existenz auch in Uebereinstimmung mit Gott zu denken, und in dieser Eigenschaft *exemplares mundi.* Diese Gebundenheit des Willens Gottes durch das Wissen um das eigene Wesen bezeichnet Duns Scotus wohl durch den ersten Verstand, welcher also auf den Willen influirt, während dieser Wille dann dasjenige setzt, was der zweite Verstand erkennt.

Ebenso wenig lässt Duns Scotus im menschlichen Geiste ein Ebenbild der Trinität zu. „Ich frage, heisst es *quaest.* 9 in derselben *distinctio,* ob im Geiste deutlich ein Ebenbild der Trinität sei? Nein, sage ich, weil ein Ebenbild dasjenige deutlich repräsentirt, dessen Ebenbild es ist. Also würde der Geist die Trinität deutlich repräsentiren, was falsch ist." Doch kann er auch hier sich nicht entschlagen, in gewisser Weise ein Bild der Trinität in der *memoria, intelligentia* und *voluntas* des Menschen zu finden. „Die Seele hat in sich eine gewisse Vollkommenheit, insofern sie *formaliter actus primus* ist in Betreff der erzeugten Kenntniss; auch hat sie in sich eine andere Vollkommenheit, nach der sie *formaliter* die erzeugte Kenntniss aufnimmt; endlich hat sie in sich eine dritte Vollkommenheit, nach der sie *formaliter* das Wollen (*volitionem*) aufnimmt. Diese drei Vollkommenheiten werden genannt Gedächtniss, Denkkraft und Wille (*memoria, intelligentia et voluntas*). — — Wenn man diese drei nimmt, wie sie sich in den drei Thätigkeiten der Seele zeigen, so sage ich, dass in diesen dreien eine Consubstantialität in der Weise von drei Realitäten sei, welche in der Seele liegen." Ist aber Consubstantialität vorhanden, so ist auch eine *imago trinitatis* anzuerkennen, um so mehr, da Duns Scotus die Trinität selbst

durch den *intellectus* (*sapientia*) und die *voluntas* (*dilectio*) erklärt, welche consubstanziell sein sollen mit der Substanz des Vaters (*dist.* 5, *qu.* 1. *dist.* 11, *qu.* 1.)[1] — Der Realismus hat hier bei Duns Scotus denselben Einfluss auf die Lehre von der Trinität und deren Abbild im Menschen, wie bei den vorhergehenden Dogmatikern, so viele derselben sich auf Augustinus stützten. Es hängt damit natürlich zusammen, dass alle Eigenschaften Gottes in ihrem Unterschiede gegen einander als etwas Reales gefasst werden, und Duns Scotus wendet allen seinen Scharfsinn auf, um diese realen Unterschiede mit der Einfachheit Gottes auszugleichen. Bei den Menschen sind solche Eigenschaften nur Accidenzien und unvollkommen, aber in Gott substanziell und vollkommen. „So weit reicht die Weisheit, so weit er Gott ist", heisst es *lib. I, dist.* 8. *qu.* 4, so dass nicht die Eigenschaft zu einem substanziellen Subject hinzugefügt wird (*per aliquam compositionem sapientiae*), sondern dass Gott und die Weisheit identisch sind (*per veram identitatem*). Und so ist es mit allen Eigenschaften Gottes. Einheit und Verschiedenheit der Eigenschaften schliessen sich nicht aus.

Hiermit verlassen wir denn das System des Duns Scotus und machen nur noch die Bemerkung[2], dass er in mancher Hinsicht vorsichtiger ist, als seine dogmatischen Vorgänger, und dem Realismus nicht einen so durchgreifenden Einfluss

[1] Bei dieser Gelegenheit mag angemerkt werden, dass Duns Scotus das Ausgehen des Geistes vom Sohne leugnet *dist.* 11. *qu.* 1, ganz consequent, da ja in demselben Subjecte die drei Realitäten consubstanziell sein sollen, während er weniger consequent ein Ausgehen des Sohnes und des Geistes aus dem Vater annimmt. Vergl. die „*errores detestabiles contra catholicam veritatem*", welche von der Pariser Facultät verdammt wurden; hinter *Tom. IV. fol.* 230.

[2] Von der Abendmahlslehre des Scotus gilt dasselbe, was wir von der des Thomas gesagt haben, obwohl er die Transsubstantiation in anderer Weise an den realistischen Quantitätsbegriff anpasst: durch Unterscheidung eines quantitativen Seins im Raum und eines quantitativen Seins ausser dem Raum; das letztere dem Leibe Christi sowohl im Himmel wie im Sacrament zukommend, das erstere den sichtbaren Elementen. Vergl. wieder *Dieckhoff* a. a. O. S. 114 ff.

auf die Lehrsätze gestattet, obwohl er darin mit ihnen einig ist, dass das Allgemeine Realität hat und in dem göttlichen Verstande als Mannigfaltigkeit der Ideen liegt. Es mag darin, dass er dem thomistischen Systeme widersprechen wollte, seinen Grund haben, dass er von dem gemeinschaftlichen Realismus nicht so viel redet, wie Thomas; wo aber der Realismus in seiner Theologie zum Vorschein kommt, z. B. in der Lehre von dem Verhältniss der Creatur zum Schöpfer, da ist mehr Gleiches als Verschiedenes bei beiden, und auf den verschiedenen Einfluss der Philosophie auf die Theologie lässt sich der Unterschied des thomistischen und scotistischen Systems nicht zurückführen. In diesen Gegensatz zu beiden tritt erst der nun wieder auflebende Nominalismus.

XIII.

DURANDUS DE SANCTO PORCIANO[1].

Seit *Roscelins* Zeiten und seinen bald nach ihm aussterbenden Nachfolgern, von denen uns *Johann von Salisbury* Kunde gegeben, also seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts, haben wir vom Nominalismus nichts wieder verspürt — durch die häretischen Consequenzen, in welche er verlief, hatte er sich für lange Zeit gänzlich in Verruf gebracht — und wenn Gegensätze in der Scholastik zu bemerken sind, so sind es die des arabischen Aristotelismus gegen den Platonismus, ferner des Mysticismus gegen die mehr theoretischen Bestrebungen der Schule, vereinzelt auch der auftauchenden Naturwissenschaft gegen den Formalismus der Scholastik, endlich am Ende des dreizehnten und am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts der Gegensatz des Scotismus gegen den Thomismus, vertreten durch die beiden Mönchsorden der Franciscaner und Dominicaner. Realismus haben wir trotz dieser

[1] *In quattuor libros Sententiarum.* Paris, 1508.

Differenzen überall gesehen; bald aber nach dem Tode des *Duns Scotus* (1308) hörte diese unbedingte Herrschaft des Realismus auf, und zwar fast gleichzeitig taucht der Nominalismus auf sowohl unter den Schülern des Thomas in *Durandus de Sancto Porciano,* als auch unter den Schülern des Duns Scotus in *Wilhelm Occam.*

Fragen wir nun gleich hier nach dem Grunde dieser Erscheinung, weshalb der Realismus seine Herrschaft, die er Jahrhunderte lang festgehalten hatte, nicht mehr behaupten konnte, so ist darauf ein Zwiefaches zu antworten: einmal dass schon seit einem halben Jahrhunderte mehrere Männer, die auch oben erwähnt worden sind, gegen die traditionelle Richtung aufgetreten waren, und der eine diese, der andere jene Bahn sich ausersehen hatte, um die Wahrheit zu finden, welche ihnen in den hergebrachten Systemen nicht zu liegen schien. Hatte doch *Raymund Lullus* eine ganz neue Methode erfunden, um die Wahrheit des Christenthums zu demonstriren, offenbar weil ihm die bisherige Methode ungenügend erschienen war; war doch *Roger Baco* auf noch ganz andere fremdartigere Bahnen gerathen, in die Gebiete der Physik und Mathematik, um hier die Wahrheit der Natur in gründlicherer Weise zu erforschen, als dies im scholastischen Formalismus möglich war; und selbst die Existenz des Scotismus gegenüber dem thomistischen System beweist, dass die Neigung zum Widerspruch und zur Opposition gegen das in der Schule Vorhandene in der Richtung der Zeit lag. Dann aber auch hatte sich in der bisherigen Theologie ein Grundsatz vorgefunden, der, consequent durchgeführt, die frühere Weise zu dogmatisiren und zu demonstriren längst hätte umstürzen müssen und bisher nur durch künstliche Operationen mit den übrigen Grundsätzen des Realismus ausgeglichen worden war: der Satz, dass Gott und das göttliche Geheimniss durch die menschliche Vernunft nicht erkennbar sei. Schon *Anselm* hatte auf augustinischem Standpunkte nicht blos bekannt: *fides praecedit intellectum,* sondern auch in Betreff des *intel-*

lectus, dass derselbe Gott nicht begreifen könne; *Abälard* hatte das Wesen Gottes über die zehn Kategorien hinausgehoben, und dies hatte sich fortgesetzt bis in die Systeme des *Thomas* und *Duns Scotus* hinein. Durch den Begriff der Aehnlichkeiten hatte sich freilich der Realismus zu helfen gesucht, aber es war doch immer mehr die Neigung hervorgetreten, die Erkenntniss von Gott nicht der Vernunft zu vindiciren, sondern einer übernatürlichen Erleuchtung von Seiten Gottes, womit denn die practische Seite auf das genaueste zusammenhing. *Thomas* spricht desshalb von einer *infusio gratiae divinae*, *Scotus* von einem *illapsus Dei*, und immer weiter treten die natürlichen und übernatürlichen Kräfte auseinander. Der Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts vereinigt nun diesen Supranaturalismus, der sich in den Systemen des Realismus schon vorfand, mit einer neuen Art von Widerspruch gegen seine Methode, und hat darin gerade seine Stärke, einmal dass er die Ohnmacht der natürlichen Kräfte noch schärfer betont, als bisher geschehen, und dann dass seine Opposition gegen die ganze philosophische Tradition von Jahrhunderten eine berechtigte war.

Den Uebergang zu dem entschiedenen Nominalismus des Wilhelm Occam macht *Wilhelm Durandus*, Dominicanerordens, seit 1313 Lehrer in Paris, hernach in Rom, gestorben 1333 als Bischof von Meaux. In seiner Jugend ging er noch in den Spuren des Thomas, aber später wich er von ihm ab.

Was nun zunächst seine Ansicht vom Allgemeinen und Besondern betrifft, so neigt er sich mit der aristotelischen Ansicht so weit auf die linke Seite, dass das Allgemeine nur noch eine Abstraction des Verstandes ist. Bei Gelegenheit der Frage, ob ein *intellectus agens* in der Seele anzunehmen sei, *lib. I, dist.* 3, *quaest.* 5, sagt er: „das Allgemeine (*i. e. ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione universalitatis*) ist nicht das erste Object des Verstandes und existirt nicht vor dem Verstehen, sondern es ist etwas, das durch die Operation des Verstehens gebildet ist (*aliquid formatum per ope-*

rationem intelligendi), durch welche Operation die Sache in der Betrachtung (*consideratio*) von allen individuell machenden Bedingungen abstrahirt wird. In dieser Operation hat der abstrahirende Verstand zum *terminus a quo* die Einzeldinge, von denen er abstrahirt, und zum *terminus ad quem* das abstracte Universelle selbst. Und weil der *terminus a quo* vorausgeht vor dem *terminus ad quem*, desshalb geht die Betrachtung der Einzeldinge vor dem abstrahirten Allgemeinen voraus. Das Allgemeine aber ist entweder Nichts, oder das Spätere (*nihil aut posterius*)". Der Realismus hatte freilich auch in gewisser Weise behauptet, dass das Allgemeine von den sinnlich materiellen Dingen abstrahirt werden könne, und darin gerade hatte Thomas die Function des thätigen Verstandes gesehen, aber dann gelten doch auch die Einzeldinge schon als Ausprägungen immaterieller Formen und Ideen; bei Durandus aber existirt das Universelle gar nicht vor dem Abstrahiren, und einen thätigen Verstand, dessen Function gerade das Abstrahiren ist, giebt es gar nicht. „Eine Thätigkeit des *intellectus agens* könnte nur gedacht werden in der Richtung auf die Phantasmata, oder auf den *intellectus possibilis*, den leidenden Verstand. Aber weder auf die Phantasmata, noch auf den leidenden Verstand hat eine solche Thätigkeit statt". (*Ibidem*). Das Einwirken auf die Phantasmata (die körperlichen Objecte des Denkens) wird nun zerlegt in Impression und Abstraction, aber beides wird geleugnet. Wie könnte wohl der Verstand Eindruck machen (*imprimere*) auf die Phantasmata? „Jede Kraft, welche von einem Körper aufgenommen wird, ist eine rein körperliche, trotzdem dass sie von einem Geiste, einem geschaffenen oder ungeschaffenen, wirklich hervorgebracht ist. Nun aber geschieht jede vom thätigen Verstand den Phantasmen eingedrückte Kraft an einem Körper, wie an sich klar ist. Zwischen Körper und Geist aber ist keinerlei gemeinschaftliche Eigenthümlichkeit, um ein und dasselbe in sich aufzunehmen. Also wäre eine solche Kraft, wenn sie existirt, eine rein körperliche. Aber

durch eine solche Kraft kann die Phantasie den leidenden Verstand nicht anregen, da sie eine blos körperliche ist. Also wird eine solche Kraft ganz vergeblich angenommen. — — Wenn schon ein Engel auf eine körperliche Materie nicht unmittelbar eine Form aufdrücken kann, so kann dies noch viel weniger der thätige Verstand. Das Phantasma aber ist etwas Körperliches; also kann auch der thätige Verstand den Phantasmen keine Form aufdrücken (*imprimere*)". Ebenso misslich steht es mit der Abstraction des thätigen Verstandes, sei sie nun als thatsächliche gedacht (*realis*), oder als eine ideelle (*secundum rationem*). „Eine reale Abstraction würde ja entweder eine thatsächliche Abtrennung sein von etwas, das vorher in den Phantasmen existirt hat, sowie man abtrennt einen Stein von einem andern Stein, oder das Accidens von dem Subjecte durch Austilgung des Accidens; oder eine solche Abstraction würde eine Ueberleitung eines Dinges aus der Möglichkeit in die Thatsächlichkeit heissen (*eductio alicujus de potentia ad actum*), sowie man sagt, dass die Form aus dem Subject entstehe. — Das Erstere kann nicht gesagt werden, weil nichts thatsächlich in den Phantasmen sich befindet, das nun beim Hinzutreten des thätigen Verstandes aufhört in ihnen zu sein; auch nicht durch Austilgung oder durch Uebertragung auf den leidenden Verstand, so dass es erst in dem Phantasma und hernach im leidenden Verstand wäre, weil eine Form nicht von Subject zu Subject wandert. Aber auch das zweite kann nicht gesagt werden, weil eine Form, wenn sie aus der Möglichkeit in die Thatsächlichkeit gestellt wird, an demjenigen als an ihrem Subjecte besteht, von dessen Möglichkeit sie geworden ist." Eine reale Abstraction kann also nicht vom thätigen Verstande ausgehen, aber auch nicht einmal eine ideelle (*secundum rationem*). „Denn alle Thätigkeit der Vernunft ist die des Erkennens in Richtung auf ein gegenständlich Erkanntes; der thätige Verstand handelt aber nicht mit den Phantasmen, wie der erkennende gegen das Erkannte, weil weder der thätige Verstand die Phantasmen

erkennt, noch das Erkennen seine Function ist. Also ist seine Thätigkeit auch nicht eine Abstraction der Vernunft." (*Ibid.*). So bleibt denn bei Durandus für den thätigen Verstand gar kein Raum übrig, und während derselbe in dem realistischen System des Thomas eine so wichtige Stelle einnahm, so muss er hier ganz weichen. „Das Abstrahiren des Universellen von den Einzeldingen, heisst es desshalb gegen den Schluss der Quästion, ist nicht eine Thätigkeit des thätigen Verstandes, obwohl der Commentator [des Aristoteles, nämlich Averroes] dies irrig sagt, weil eine solche Abstraction nur allein in der Betrachtung (*secundum considerationem*) geschieht, also derjenigen Kraft zukommen muss, welcher das Betrachten zukommt, welches aber nicht dem thätigen, sondern dem leidenden Verstande (*intellectus possibilis*) zukommt. Wenn man noch leidend sagen kann, wo der thätige nicht ist."

In Wirklichkeit also bestehen nur Phantasmen, Einzeldinge (*singularia*), welche von dem Verstande betrachtet und verglichen werden. Bekommt nun der Verstand (*possibilis*) durch diese Betrachtungen die Eindrücke, dass manche unter diesen Einzeldingen einander ähnlich sind, so abstrahirt er sich daraus ein Allgemeines, welches jedoch vorher nicht existirte, auch nur im Verstande liegt, und nicht in den Dingen. Für ein Liegen in den Dingen selbst als den Subjecten gebraucht Durandus den Ausdruck *subjective*, für ein Liegen im Verstande, der sich mit diesen Objecten beschäftigt, *objective*. So tadelt er *lib. I, dist.* 27, *quaest.* 2 diejenigen, „welche sagen, ein Wort sei *ipsamet quidditas rei intellecta modo diffinitivo*, welche sich zum Verstande nur *objective* verhalte, und nicht im Verstande liege *subjective*." Er sagt dagegen: „Wie das Allgemein-sein einem Dinge zukömmt, weil man es betrachtet abgesehen von allen individuell machenden Bedingungen, und nicht wegen eines *subjective* in ihm liegenden Etwas, so muss man ein Ding ein Wort nennen, weil man es betrachtet abgesehen von der Weise der Definition." Reale Existenz haben also nur die individualisirenden Bedingungen und Bestim-

mungen (*conditiones individuantes*), welche das Subject des Einzeldinges ausmachen; nicht in der Sache selbst und nicht im betrachteten Subjecte existiren die Begriffe des Allgemeinen, der Gattung und der Art, sie existiren allein objectiv im Verstande, wie es *lib. I, dist.* 19, *quaest* 5 heisst: „Ein Ding der Vernunft ist nichts anders, als eine Benennung eines Gegenstandes von der Thätigkeit der Vernunft, eine Benennung, die der Sache, blos insofern sie erkannt ist, beigelegt wird; z. B. das Allgemeine, das Genus, die Species werden Dinge der Vernunft genannt, weil solches von einer Sache nur ausgesagt wird, wie sie objectiv erkannt ist." Eine reale Existenz hat demnach das Allgemeine für sich nicht, sondern nur in den Einzeldingen, von denen es abstrahirt ist. Desshalb sagt Durandus auch *lib. II, dist.* 3, *quaest.* 2: „Die allgemeine Natur und die individuelle oder singularische Natur sind ganz dasselbe *secundum rem;* sie unterscheiden sich aber *secundum rationem,* weil das, was die Species unbestimmt ausdrückt, das Individuum bestimmt ausdrückt; welche Bestimmtheit und Unbestimmtheit sich verhält wie Sein und Gedachtwerden (*quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi*). Denn das Allgemeine ist eins nur nach dem Begriff (*secundum conceptum*), das Einzelding hingegen ist eins nach dem wirklichen Sein (*secundum esse reale*). Denn sowie die Thätigkeit des Verstandes das Allgemeine macht, so zielt die Thätigkeit des Naturtriebes auf das Einzelding hin." Zur Erläuterung möge ein auch von Durandus gebrauchtes Beispiel dienen. Die Gattung „Rose" drückt das unbestimmt aus, was das Individuum „Rose" ganz bestimmt ausdrückt. Beides hat allerdings eine Einheit, aber jene Gattungseinheit ist nur begrifflich, die Individualitätseinheit dagegen ist real, jene unbestimmt, diese bestimmt, und doch beide wesentlich eins, weil die Gattung „Rose" nichts für sich ist, sondern nur in den einzelnen Rosen besteht. Den Vorzug haben also stets die Individuen, und Durandus folgert daraus, dass die Kenntniss der Gattung (*cognitio quidditativa et specifica*) nur unvoll-

kommen und verworren sei. „Verworren muss die quidditative und specifische Kenntniss genannt werden im Vergleich zur Kenntniss durch Anschauung. Sowie man von demjenigen, welcher eine quidditative Kenntniss von der Rose hat, welche er nicht sieht, sagt, dass er eine verworrene Kenntniss habe im Vergleich zu der Kenntniss, welche er von der Rose hat, die er gegenwärtig *(praesentialiter)* vor sich sieht" (*lib. IV, dist.* 49, *quaest.* 2).

Aus allem diesem sehen wir, wie sehr sich Durandus auf das sinnliche Vorstellen und Erkennen beschränkt und alles das abweist, was darüber hinausgeht: der Verstand nimmt die Eindrücke von den Einzeldingen in sich auf und verknüpft dieselben nun wie das Prädicat mit dem Subject — und hierin beruht das Denken. „Das worüber man anfänglich bald zweifelt, bald zustimmt, bald dawider stimmt, ist nichts anders, als das Zusammenpassen oder Nicht-zusammenpassen der herzugeführten Dinge als Subject und Prädicat (*convenientia et disconvenientia rerum importatarum per subjectum et praedicatum*), über die man zweifelt, ob sie in ihnen sind, oder nicht sind; sowie z. B. wenn man zweifelt, ob die Sterne gleich oder ungleich sind, dann zweifelt man nur darüber, ob die Gleichheit den Sternen als Prädicat zukomme, wie das Leiden oder irgendwelche Eigenthümlichkeit seinem Subjecte." (*I, dist.* 27, *quaest.* 2). Stimmt dann beides zusammen, der Gegenstand als Subject etwa mit der Farbe als Prädicat, z. B. die Rose ist roth, so haben wir eine *veritas de sensibus, ex sensibus deducta et in sensibus*, und „diese sinnliche Wahrheit ist unserm Erkenntnissvermögen proportionirt, da auch unser Verstand etwas Intellectives mit Sensitivem ist" (*lib. II, dist.* 28, *qu.* 1).

So ist denn freilich das Gebiet der Wahrheit, welche für den menschlichen Verstand zu erfassen ist, schon sehr eingeengt, aber auch damit begnügt sich Durandus noch nicht, sondern er scheidet diese durch sinnliche Eindrücke erkannte Wahrheit noch genauer ab von der Wahrheit der Gegenstände an sich. „Man muss wissen, sagt er *lib. I, dist.* 19, *qu.* 5, wo

die Frage erhoben wird, ob die Wahrheit ein *ens reale*, oder ein *ens rationis* sei; man muss wissen, dass, während man einerseits spricht von Wahrheit in der Sache *(veritas de re)*, wie z. B. was das Sein und die Wesenheit des Dinges betrifft, man andererseits spricht von Wahrheit im Satz und im Verstande (*veritas de propositione et de intellectu*), z. B. dass wir es wahr nennen, der Mensch sei ein lebendes Wesen, oder der Mensch sei kein Esel. Die Wahrheit in ersterer Beziehung ist nicht die Wahrheit *formaliter*, sondern gewissermaassen *materialiter* und *fundamentaliter*. — — Die Wahrheit aber des Satzes ist nur die Wahrheit des Zeichens." Während also früher die Wahrheit schlechthin definirt worden war: *veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad rem*, so heisst es nun bei Durandus ganz anders: zu der materiellen und fundamentalen Wahrheit dringt der Verstand nicht, denn „Alles, was subjectiv im Verstande liegt, ist ein Accidens, jede ausserhalb existirende Sache aber ist entweder eine *substantia materialis*, oder wenn ein *accidens*, doch ein körperliches Accidens. Zwischen beiden aber kann, da sie ganz verschiedener Art sind, keine Aehnlichkeit und keine Conformität (*conformitas in essendo*) stattfinden." Weil also der Gedanke die materielle Wahrheit nicht erfassen kann, so bleibt dem Verstande (und dem logischen Schlusssatze) nur die formale Erfassung der Wahrheit übrig, einer Wahrheit, welche sich nur bezieht auf das Verhältniss (*relatio*) zwischen dem *esse reale* und dem *esse intellectum*. „Hierin besteht die Conformität, aber sie ist nichts anders, als ein Verhältniss des Dinges zu sich selbst (*relatio ejusdem ad se ipsum*) nach seinem Erkanntsein zu seinem wirklichen Sein. Daraus folgt, dass die Wahrheit ein *ens rationis* ist, weil das, was einem Dinge nach dem Erkannt-sein zugeschrieben wird, ein *ens rationis* ist." (*Ibid. quaest.*5). Ist denn nun die Wahrheit in den Dingen, oder nur im Verstande? fragt die sechste Quästion, und Durandus antwortet: „Man muss sagen, dass die Wahrheit formell genom-

men nicht in den Dingen liegt, sondern im Verstande, und zwar nicht subjectiv, sondern objectiv."

Es lässt sich nicht verkennen, wie durch solche Grundsätze des Denkens über das Allgemeine als blos verworrene Abstraction aus den Einzeldingen und über die Sicherheit des Denkens, welches die materielle Wahrheit unvermögend war zu finden und höchstens eine formelle Wahrheit aus den sinnlichen Dingen gewinnen konnte, die Philosophie von ihrem bisher eingenommenen Throne herabgestürzt werden musste. Bisher hatte man durch die von der Philosophie entlehnten allgemeinen Begriffe die tiefsten Mysterien zu ergründen gesucht; man war über das Sinnliche hoch emporgestiegen in die allerhöchsten Regionen und hatte nicht daran gezweifelt, dass solche Erkenntniss wahr sei, zum mindesten doch dass eine Aehnlichkeit der höchsten Wahrheit gewonnen werde, und diese unumstösslich gewiss. Aber in den Aeusserungen des Durandus lagen schon die Anzeichen, dass alles jenes nun fallen müsse. Denn wenn die Wahrheit als *ens rationis* keine materiale, sondern nur formale Wahrheit war, wenn alle Erkenntniss des Allgemeinen und Begrifflichen eine verworrene war, wenn nur die *veritas de sensibus* dem menschlichen Verstande proportionirt war u. s. w., wie konnte eine solche Wissenschaft noch hochgeschätzt werden? Wie konnte sie dazu dienen, die göttlichen Geheimnisse zu ergründen oder zu begründen? Wir werden desshalb bei Durandus ein Verachten der weltlichen Wissenschaft finden, aber nur um so heller glänzt bei ihm die Theologie mit allem, was sie an Positivem bietet.

„Unter den Dingen, sagt er in der Präfatio, welche wir erkennen und wissen können, giebt es drei Arten: die einen sind unter der Vernunft, die andern gemäss der Vernunft, die dritten über die Vernunft. Unterhalb der Vernunft ist das, was wir durch die Sinne erfassen, gemäss der Vernunft, was wir vermittelst der Vernunft erkennen, und über die Vernunft hinaus, was weder der Sinn, noch die Vernunft lehrt, sondern

was entweder durch göttliche Offenbarung erfahren, oder nach dem Ansehn der heiligen Schrift geglaubt wird. Und dies sind die sehr tiefen Geheimnisse, von denen die heilige Schrift handelt." So wenig also die Vernunft nach unten hin zu der materiellen und fundamentalen Wahrheit gelangen kann, wie wir auch vorhin gesehen haben, so wenig kann sie nach oben hin über ihre Schranke hinaus, und nur die Schrift und die Offenbarung führen zur Erkenntniss Gottes. „Es giebt eine dreifache Art, wie Gott sich selbst offenbart, verschieden je nachdem seine Weisheit in dem dreifachen Buche geschrieben steht, in dem Buche der Natur, der heiligen Schrift und des Lebens. (Prov. 22). Die unterste Art, wie Gott sich uns offenbart, ist im Buche der Natur, insofern nämlich durch das natürliche Licht des Verstandes der Mensch von dem Niedrigeren und Aehnlichen aus, wenn auch nur schwach, zu einer gewissen Kenntniss des Göttlichen gelangen kann. (Röm. 1). Die höchste und vollkommenste Weise, wie Gott sich uns offenbart, ist die im Leben, d. h. durch deutliche Anschauung seiner selbst, wie Jesaias sagt (cap. 4): Es wird offenbar die Ehre des Herrn, und alles Fleisch wird sehen, dass des Herrn Mund redet. — — Aber weil diese Anschauung der Stand der Sterblichkeit nicht duldet (Joh. 16), desshalb werden wir von der untersten und unvollkommensten Offenbarungsweise nicht gleich zu der höchsten und vollkommensten geführt, sondern erst durch die mittlere Weise, wie sich Gott uns in der heiligen Schrift offenbart; wodurch nämlich Gott uns manches von sich selbst offenbart, was über die natürliche Erkenntniss hinausgeht." (*Ibidem*). Hat aber Gott selbst es geoffenbart über die Vernunft hinaus, so kann auch die Vernunft es nicht ergründen. „Weil dies von Gott allein zuerst und ursprünglich gegeben ist und auf keine Weise durch die natürliche Vernunft erforscht werden kann, desshalb heisst es Offenbarung; und weil man es nicht deutlich sieht, sondern wie durch einen Schleier (*quasi revelantur*), so heisst es Mysterium."

Was die Vernunft nun nicht erfassen und ergründen kann, das erfasst der Glaube, so wie ihm die heilige Schrift die göttliche Offenbarung bietet, wie die Kirchenväter sie überliefert haben, und die römische Kirche sie noch gegenwärtig auslegt. „Denn wenn das gewöhnlich Naturphilosophie genannt wird, sagt Durandus im *Prologus*, *quaest.* 1, zu wissen, was in den naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles enthalten ist, so muss noch viel mehr das Theologie genannt werden, zu wissen, was in der heiligen Schrift enthalten ist. Denn darin besteht nicht die Naturphilosophie, zu wissen, was Aristoteles und die andern Philosophen gemeint haben, sondern darin, wie die Wahrheit der Dinge sei; so dass also, wo Aristoteles von der Wahrheit abirrt, es nicht rechte Wissenschaft ist, sondern nur ein Irrthum, zu wissen, was Aristoteles gelehrt hat. Aber die wahre Theologie besteht darin, zu wissen, welches der Sinn derer gewesen ist, die durch Eingebung des heiligen Geistes das Wort Gottes uns überliefert haben, und derer Sinn und Absicht weicht niemals von der Wahrheit der Dinge ab." So steht also die Auctorität der Schrift fest, aber auch die Auctorität der Kirchenväter. „Man müsste wahnwitzig sein, wenn man sagen wollte, dass man sich lieber auf die Auctorität eines beliebigen Lehrers, als auf die des Ambrosius und Hieronymus stützen dürfte, welche die heilige römische Kirche mit dem allerhöchsten Ansehen, wie sie es auch verdienen (*celebritate condigna*), schmückt?" (*Praefatio*). „Und weil die Auslegung dunkler Stellen in der heiligen Schrift der heiligen römischen und katholischen Kirche zukommt, so unterstellen wir alle unsere Werke, dies Buch wie alle folgenden, gänzlich ihrer Correctur, da wir nämlich von Kindheit auf in dem Glauben und Gehorsam der römischen Kirche aufgezogen sind u. s. w." (*Ibidem*). Je tiefer also die weltliche Wissenschaft der Philosophen und die Auctorität ihrer berühmtesten Häupter bei Durandus herabgesetzt wird, weil er dem natürlichen Erkenntnissvermögen keinen



grossen Werth beilegt, desto höher steht ihm die geistliche Auctorität für den Glauben.

Der Inhalt des Glaubens ist also für Durandus ein ganz anderer, als der des vernünftigen Wissens. Mag auch der Fall eintreten, dass in gewissen Punkten aus dem Buch der Natur die Vernunft dasselbe herausliest, was auch der Glaube weiss aus dem Buch der Schrift, wie z. B. das ein Gott sei, in den wichtigeren Punkten ist dies nicht der Fall. Durandus sagt (*prolog. quaest.* 1): „Anderes liegt im Glauben, was nach dem gewöhnlichen Gange der menschlichen Erkenntniss nicht zu beweisen ist (*secundum communem cursum humanae cognitionis non sunt demonstrabilia*), wie dass ein Gott sei im Wesen (*essentia*) und doch dreifältig in den Personen, und der andere Satz, dass Christus Gott und Mensch sei. Hierüber haben die Erdenpilger (*puri viatores*) den Glauben in der Weise, dass sie darüber kein Wissen haben können. — — Glauben und Wissen bestehen nicht zugleich in demselben und in Betreff desselben, weil dem Pilger nicht bewiesen werden kann, dass es so sei, wie der Glaubensartikel sagt, oder dass der Artikel möglich sei, aber auch weil die Gründe gegen den Artikel nicht auf klare und wissenschaftliche Weise (*clare et scientifice*) aufgelöst werden können, nach dem gewöhnlichen Gange, wie es in der Theologie von uns gehalten wird.” Das Für und Wider, welches sich in Betreff der Glaubensartikel sagen liesse, kann also gar nicht richtig abgewogen werden, da eine totale Incongruenz herrscht zwischen dem natürlichen Wissen und dem Glauben, und da bleibt denn in den einzelnen Fällen nichts übrig, als den Glaubensartikel unbewiesen hinzunehmen und festzuhalten; z. B. „wenn ein Theologe gefragt würde, warum er vorzüglich dem Satze beistimme, dass der wahre Leib Christi im Sacramente des Altars sei, so würde er nicht antworten: weil ich durch klare Vernunftgründe dies weiss, sondern vielmehr: weil also die Auctorität der heiligen Schrift spricht.”

Demgemäss steht die Theologie isolirt und abgetrennt neben der philosophischen Wissenschaft und verschmäht die Hülfe, welche nach den früheren realistischen Systemen für so nothwendig und für so nützlich gehalten wurde. Oder ist vielleicht die Theologie von der Metaphysik abhängig? fragt Durandus in der achten Quästion des Prologs, aber er beantwortet diese Frage mit Nein. „Alle übrigen Wissenschaften mögen wohl abhängig sein von der Logik, weil sie ihre Beweisführung voraussetzen und gebrauchen; —— aber die Theologie nimmt nichts dergleichen von der Metaphysik auf. Denn dass Gott einig sei, hat sie nicht von ihr, sondern allein aus der göttlichen Offenbarung, worauf sie sich mehr verlässt, als auf menschliche Vernunftgründe; und dann beweist die Metaphysik die Einheit Gottes gar nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori*. Dass aber die Metaphysik insofern eine Voraussetzung der Theologie sei, als sie durch ihren Grundsatz vom Affirmativen und Negativen, die nicht zugleich beisammen sein können, die Theologie bestätige, so ist dies zwar wahr, aber man braucht dies nicht erst aus der Metaphysik zu entlehnen, da es jedem bekannt ist, und die Metaphysik lehrt auch nicht das Warum (*propter quid*), sondern giebt nur einige Erläuterungen gegen die, welche gegen ein Wort (*vox*) streiten möchten, obwohl sie den Sinn (*mens*) nicht leugnen können." Ueberflüssig also erscheint nach jeder Seite hin die weltliche Wissenschaft, denn sie hat einen andern Inhalt, als die Theologie und vermag ihr keine Stütze zu sein.

Wir haben oben bei Durandus den Grundsatz gefunden, dass der abstrahirende Verstand von den mit Sinnen greifbaren und anschaubaren Dingen ausgehen müsse; die Folge davon auf das theologische System ist nun dies, dass eine abstracte Erkenntniss Gottes geleugnet wird. „Es ist unmöglich, sagt er im *Prologus quaest.* 3, dass eine abstracte Erkenntniss von irgend einer Sache als ursprüngliche Erkenntniss von irgend einer Sache als ursprünglichen existire, sondern nothwendig folgt sie auf eine noch frühere, aus der sie abgeleitet

wird. Nun aber kann in dem natürlichen Menschen (*in puro viatore*) nicht eine Kenntniss vorher existiren, aus welcher eine abstracte Kenntniss von Gott abgeleitet werden könnte; desshalb ist es unmöglich, dass eine abstracte Kenntniss von Gott dem Menschen zu eigen ist." Man sollte nun erwarten, dass Durandus auch auf den Beweis für das Dasein Gottes verzichtete, aber das Misstrauen gegen die Bestrebungen des natürlichen Erkennens ist noch nicht consequent genug, und so zählt er noch drei Beweise für das Dasein Gottes auf, *viam eminentiae*[1], *causalitatis* und *remotionis* (*lib. I, dist.* 3, *qu.* 1): 1. „Unter den Vollkommenheiten, welche die Arten und Gattungen unterscheiden (*perfectiones specificae*), muss man entweder einen obersten Ruhepunkt annehmen, oder einen Fortgang ins Unendliche. Wenn man ein Oberstes (*supremum*) annimmt, in welchem die Ruhe (*status*) eintritt, so nennen wir eben Gott dies höchste und vollkommenste unter allen Wesen. Wenn man aber einen Fortschritt ins Unendliche annimmt, so geschieht dies entweder in der Möglichkeit (*potentia*), so dass bei jedem gedachten Dinge ein vollkommneres gedacht werden könnte, oder in der Wirklichkeit (*actu*). In Betreff des ersteren sagen wir: wenn endliche Dinge gedacht werden, so muss es auch unter ihnen ein erstes und vollkommenstes geben, über welches hinaus kein vollkommneres gedacht werden kann. Beweis. Wenn es noch nicht ist, so muss es entweder aus sich, oder aus einem andern entstanden sein. Es ist aber nicht aus sich, weil nichts unmöglicher ist, als dass etwas sich selbst hervorbringe; es ist aber auch nicht von einem andern, weil kein Ding etwas Vollkommneres, als sich hervorbringen kann. Aber auch das Zweite kann nicht gesagt werden, nämlich ein wirkliches Fortschreiten ins Unendliche.

[1] Den Beweis *via eminentiae* giebt *Tennemann* VIII S. 814 nicht ganz richtig an. Wo steht denn bei *Durandus* der Satz: „dass das möglich Vollkommene um seiner Möglichkeit willen noch nicht existire, also durch die Möglichkeit eines gedachten Vollkommneren die Existenz Gottes wenigstens nicht aufgehoben werde"?

Denn die actuelle Unendlichkeit (*infinitas actualis*) widerstreitet dem Sein, namentlich bei Dingen, die unter sich geordnet sind. Und ferner: entweder giebt es ein Etwas von unendlicher Vollkommenheit, und dann wird dies das Erste und Vollkommenste sein, denn darüber hinaus giebt es nichts Grösseres und nichts Gleiches — — oder es giebt nicht ein Etwas von unendlicher Vollkommenheit, und dann folgt wiederum, dass es keinen unendlichen Fortschritt in der Vollkommenheit wirklich (*actu*) giebt. Folglich." 2. „Unter den endlichen Ursachen, unter denen kein Zirkelgang (*circulatio*) ist, muss es eine erste Ursache geben. Nun sind aber die wirkenden Ursachen, die unter sich geordnet sind, endliche, und es besteht unter ihnen kein Zirkelgang. Desshalb muss unter den wirkenden Ursachen, die unter sich geordnet sind, eine erste Ursache sein. — — Wenn ein Zirkelgang wäre, dann wäre die Ursache von der Wirkung, und dasselbe von demselben vermittelt; was nicht möglich ist. — — Wenn aber die wirkenden Ursachen in ihrer Reihe unendliche wären, so müsste zur Hervorbringung jeder Wirkung eine Unendlichkeit von Ursachen zusammentreffen, was unmöglich ist. — Ebenso unter den unendlichen Ursachen muss entweder eine von unendlicher Vollkommenheit sein, oder nicht. Wenn dies der Fall ist, so ist sie die erste u. s. w. Wenn nicht, so würde kein unendlicher Fortschritt in den Ursachen sein. — — Also muss nothwendig in der Reihe der wirkenden Ursachen ein Ruhepunkt sein, dass eine die erste ist, welche wir Gott nennen. Dass aber die erste Wirkung auch das erste Wesen ist, wird so bewiesen. Dem Vollkommensten darf keine Vollkommenheit fehlen, sonst wäre es nicht das Vollkommenste. Nun ist aber die Thätigkeit des Hervorbringens eine solche Vollkommenheit. Folglich muss das erste Wesen sie besitzen." 3. „Alles, was von einem andern ist, könnte nach seinem Sein auch nicht-sein durch Hinwegnahme irgendwelches Einflusses. Nun aber kann nicht alles, was ist, auch nicht-sein durch Hinwegnahme irgend welches Einflusses. Folglich ist nicht alles,



was ist, auch von einem Andern.'' Die Erläuterung des Obersatzes ist überflüssig, der Untersatz wird aber so bewiesen: „Wenn man setzt, das Sein könne auch nicht sein, so folgt eine Unmöglichkeit, weil dann auch Gott und alles Andere nichts sein könnte." Dies ist aber unmöglich; folglich! — Aus solchen Beweisführungen, die man bei Durandus wegen seines Misstrauens gegen die natürliche Erkenntniss gar nicht erwarten sollte, sieht man übrigens nur dies, wie schwer es war, sich von dem gewohnten Rationalismus des Realismus loszumachen, so dass auch Durandus trotz der prinzipiell gewonnenen Ueberzeugung, dass mit den allgemeinen Begriffen keine klare Erkenntniss von Gott gewonnen werden könne, doch wieder eine Beweisführung versucht, deren Ziel Gott sein soll. Ja er beweist *dist.* 3, *quaest.* 2 sogar, dass Gott als *prima causa* nicht *accidens* sein könne, sondern *substantia*, aber dann lenkt er auch wieder zu dem aus seinem Nominalismus hervorgegangenen Skepticismus ein (ebendort). Alle unsere Aussagen von Gott sagen nichts Eigenthümliches von ihm aus, sondern nur, wie er nicht sei im Verhältniss zur Creatur: unendlich, d. h. ohne die in der Creatur vorhandene Schranke, ewig, d. h. ohne die Möglichkeit des Abnehmens, wie die Creatur abnimmt, u. s. w. — „aber keine absolute Vollkommenheit, wie sie Gott eigenthümlich ist, erkennen wir aus den Creaturen, und es ist demnach unmöglich, dass wir durch die Creaturen zu einer solchen Erkenntniss kommen können, wie Gott in seiner besonderen Art beschaffen ist (*quid sit in speciali*). — — Die Creaturen sind nicht von derselben Art (*species*) wie Gott, und zeigen uns nicht seine ganze Kraft, desshalb ist es unmöglich, durch die Creaturen zu einer vollkommenen Gotteserkenntniss, *quid sit in speciali*, zu gelangen. — — Wie wir Gott erkennen, dass er sei (*quod est*), so erkennen wir auch, was er sei (*quid est*). In beider Hinsicht wissen wir nämlich im Besonderen und in vollkommener Kenntniss nichts (*utrumque ignoramus in particulari et cognitione completa*), und doch wissen wir beides in einer allgemei-

nen und verworrenen Erkenntniss (*in universali et confusa cognitione*"). Damit sind wir denn auch schon zu den Aeusserungen zurückgekehrt, welche das Verhältniss vom Allgemeinen und Besondern characterisiren, und sagen: der Nominalismus hat auf die Theologie des Durandus den Einfluss, dass er eingesteht, von dem Wesen Gottes nichts Genaues zu wissen. Dass dies auch von der Dreieinigkeit im Besondern gilt, ja in noch höherem Grade, als von dem Wesen, ist vorhin schon angeführt.

Was nun das Verhältniss Gottes zur Schöpfung betrifft, so ist freilich Durandus auch hier nicht durchgreifend genug, um von seinen Prinzipien aus die Ideenlehre des Realismus ganz zu zerstören, aber sein Nominalismus klingt doch auch hier überall durch. Sind in Gott Ideen, und zwar eine Mehrheit von Ideen? So fragt er, und er beantwortet diese Frage (*lib. I, dist.* 36, *quaest.* 4) scheinbar nicht viel verschieden von Thomas. „Idee kann genannt werden entweder eine zu schaffende Sache (*creabilis*) als gedachte, welche nachgeahmt wird von sich selbst als gewirkte, oder auch das göttliche Wesen, wie es in irgendwelcher Weise nachahmbar ist von der Creatur. Wenn man in der ersteren Weise von Idee spricht, so steht es fest, dass in Gott mehrere Ideen sind. Denn viele erschaffbare Dinge sind von Gott von Ewigkeit her erkannt und sind so objectiv in Gott und in seinem Verstande. Wenn man aber Idee in der zweiten Weise nimmt, nämlich als das göttliche Wesen, wie es nachahmbar ist von der Creatur, so ist davon zu sagen, dass genau genommen (*proprie loquendo*) in Gott nur eine Idee ist, jedoch mehrere ideale Verhältnisse (*rationes ideales*). Denn mehrere Beziehungen (*respectus*) der Vernunft zu einer Sache geben nur eine Mehrheit von Verhältnissen. Nun sind aber die Beziehungen, wie die Creatur das göttliche Wesen nachahmen kann, nur Beziehungen der Vernunft; desshalb geben sie denn auch nur eine Mehrheit von Verhältnissen zum göttlichen Wesen." — Und dabei „ist es nicht unpassend von einer Ungleichheit der Ideen zu sprechen. Denn wenn



Ideen genannt werden die Dinge selbst als gedachte, so steht fest, dass sie ebenso ungleich sind wie die gedachten Dinge selbst. Wenn aber Idee genannt wird das göttliche Wesen als nachahmbar von der Creatur, so sind sie auch ungleich, ungleich nach der Art, die Vollkommenheiten zu denken, wie dieselben von der Creatur nachgeahmt werden können." Es findet sich also bei Durandus noch der thomistische Gedanke, dass das Wesen Gottes stufenweise in der Creatur nachgeahmt wird, und dass Gott dies zuvor weiss in seinen Ideen. Die Creatur ist von Ewigkeit Object des göttlichen Verstandes, wie es auch in derselben Distinction *quaest.* 3 heisst: „Das Object des göttlichen Verstandes ist ein doppeltes: das primäre und ursprüngliche, nämlich das göttliche Wesen selbst, und das andere das secundäre, nämlich die erschaffbare oder schon geschaffene Creatur." Und im Prolog *quaest.* 3: „Das secundäre Object sind die Creaturen, welche von Ewigkeit dem göttlichen Verstande gegenwärtig waren in seiner Darstellung (*in suo repraesentativo*), d. h. in seinem göttlichen Wesen, welches das erste Object ist, das alle secundären Objecte darstellende Object. Und anders würden die Creaturen gar nicht von Gott erkannt werden können, wenn sie nicht in seinem göttlichen Wesen, in dem ersten Objecte, dargestellt würden (*repraesentarentur*)". Aber wenn dies auch den realistischen Anschauungen sehr nahe zu kommen scheint, so trennt sich doch Durandus dadurch wieder ganz von Thomas ab, dass er keine Präexistenz realer Formen und Ideen in Gott annimmt, sondern nur *rationes ideales* und nur *respectus rationis*. Wie der Menschengeist *ex post* durch Betrachtung von den Dingen sich einen Begriff abstrahiren kann, ohne dass dieser Begriff etwas Reales ist, so hat Gott durch sein Vorherwissen einen solchen Begriff von den erschaffbaren Creaturen, ohne doch dass dieser Begriff schon etwas Reales wäre; und der Unterschied ist nur der, dass des Menschen Erkenntniss, wenn sie den Begriff und das Allgemeine abstrahirt, eine verworrene ist, Gottes Erkenntniss aber eine

deutliche und ganz specielle. (*Lib. I, dist.* 35, *quaest.* 2). „Gott erkennt das Sein der Dinge, weil er ihre Ursache ist. Nun aber verursacht Gott das Sein nicht im Allgemeinen (*in universali*), worin alle zusammenstimmen, sondern er verursacht das Sein im Besonderen (*in singulari*), worin die Dinge verschieden sind, specifisch und numerisch. Folglich erkennt Gott die Dinge auch nicht blos im Allgemeinen in ihrem Verhältniss zum Sein (*entitas*), sondern im Besondern in ihrem Verhältniss des Unterschiedes." Und ebendort: „Gott ist nicht blos die Ursache des Seins (*entitas*), sondern auch des Wesens (*quidditas*) der Dinge, z. B. der Menschheit im Menschen und der Quiddität von Esel und Pferd u. s. w. und der andern Vollkommenheiten, als leben und denken. Also, wie er das Sein der geschaffenen Dinge erkennt, worin sie alle zusammenstimmen, so erkennt er auch die Wesenheiten und die andern Vollkommenheiten, wie leben und denken, worin die Lebenden sich unterscheiden von den nicht lebenden Dingen und die erkennenden von den nicht erkennenden."

Die Kenntniss Gottes von den Dingen in der Welt, sowohl den geschaffenen als auch den noch zu schaffenden, ist also eine deutliche Kenntniss auch des Besondersten, aber sie ist es nach Durandus nur desshalb, weil das Erkennen Gottes mit seiner Causalität auf das genaueste zusammenhängt. Wie Gott die Dinge hervorbringt nach seiner Macht, so erkennt er sie auch nach seinem Verstande. Der Nachdruck wird somit nicht auf die Ideen gelegt, welche als Formen in Gott liegen für die Welt, sondern auf die Kraft Gottes, welche den Keim zu allem Geschöpflichen in sich trägt, wie auch aus folgender Aeusserung derselben zweiten Quästion erhellt: „Man muss also sagen, dass das göttliche Wesen damit Dinge deutlich darstellt, dass es durch sein Sein und gemäss demselben ohne andere Hülfe oder Mitwirkung genügender Grund (*sufficiens causa*) für alle Dinge ist, und desshalb alles in sich fasst und trägt nicht *formaliter*, wie der Spiegel die Bilder, sondern *virtualiter*, in der Weise wie die wirksame Ursache schon

zum voraus die Wirkung in sich birgt (*modo quo causa effectiva praehabet effectum*); weshalb der Verstand, welcher das göttliche Wesen und seine Kraft (*virtus*) völlig erkennt, insofern er göttlicher Verstand ist, alle Dinge, auf welche sich die Causalität bezieht, nach ihrer Art völlig und deutlich kennt (*plene novit et distincte distinctione specifica omnia ad quae se extendit ejus causalitas*)". Der überwiegende Einfluss des Wissens Gottes auf die Schöpfung ist also hiermit verdrängt durch die Macht Gottes, wie wir auch schon bei *Duns Scotus* einen Ansatz zu diesen Schritt fanden, obwohl bei ihm doch immer wieder der erste Verstand Gottes auf den Willen influirte. Die Allmacht steht bei Durandus im Vordergrunde seines Systemes, wie vor ihm nie. „Erstens kann Gott alles, was nach dem Laufe der Natur möglich ist, und zweitens kann er auch alles, was der Natur unmöglich ist" (*lib. I, dist.* 42, *quaest.* 2). Und wenn er nun doch zu der zweiten Hälfte dieses Grundsatzes Beschränkungen macht und der Allmacht Grenzen zieht durch den philosophischen Grundsatz der Unmöglichkeit alles Widersprechenden, so ist dies bei Durandus eine Inconsequenz, ein Zurückfallen aus der prinzipiellen Schärfe, ein Gefesselt-sein an die gewohnten Gedankenreihen des Realismus. Er sagt, man müsse unterscheiden zwischen einer Unmöglichkeit aus Impotenz, z. B. der Mensch kann nicht fliegen, und einer Unmöglichkeit wegen Widerspruch in den Ausdrücken, z.B. drei ist eine gerade Zahl. „Von Gott muss man nun sagen, dass er alles kann, was nach der zweiten Weise möglich ist, wenn es auch unmöglich nach der ersten Weise und der Natur unmöglich ist. Was aber unmöglich ist nach der zweiten Weise (*scilicet quod contradictionem implicant ex natura terminorum*), ist für Gott nicht möglich, nicht wegen Mangel oder Unvollkommenheit in der göttlichen Macht, sondern wegen einer Unmöglichkeit in der Sache (*propter incompossibilitatem, quae est in re*)".

Die gemässigte Ansicht des Durandus von der Entstehung der Schöpfung durch Gott und von dem Antheil des Wissens

und des Willens daran fasst sich desshalb am besten zusammen in die folgende Worte (*lib. I, dist.* 38, *quaest.* 1): „Wir sagen, dass Gott denkt mit dem Verstande und will mit dem Willen, nicht aber denkt mit dem Willen und will mit dem Verstande; wiewohl der Sache nach Verstand und Willen in Gott eins sind. Und desshalb fragen wir, ob das Wissen Gottes die Ursache ist, die gewussten Dinge hervorzubringen? Und antworten: dass das Wissen die Ursache der Geschöpfe ist in der Weise der Leitung (*per modum dirigentis*), der Wille aber in der Weise des Antriebs und Anstosses (*inclinantis*). Keins aber ist die unmittelbare Ursache; die Macht aber ist die Ursache der Dinge, wie der Ausführer und unmittelbare Beweger (*exequens et immediate movens*)".

Wenn nun die Allmacht Gottes unbeschränht ist und alles kann — ausgenommen das in der Sache selbst unmögliche — so scheint freilich die ganze Heilsgeschichte auf Willkühr zu beruhen. Sie könnte auch anders sein, als sie ist, und unsere Glaubensartikel würden dann andere sein, als sie nun sind. Dem Prinzip nach gesteht *Durandus* dies wirklich zu, wenn er nämlich *lib. III, dist.* 2, *quaest.* 1 fragt: ob eine göttliche Person auch wohl eine unvernünftige Natur annehmen könne? Er sagt: nach der Allmacht (*potentia absoluta*) kann Gott dies allerdings. „Denn wenn Gott eine unvernünftige Creatur nicht annehmen könnte, so geschähe dies entweder wegen eines Mangels der göttlichen Allmacht, welche die Abhängigkeit einer solchen Natur nicht zu bestimmen vermöchte, oder von Seiten der Natur, welche ihre eigne Subsistenz nicht entbehren könnte. Das erstere kann man nicht sagen wegen der Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit, in der das Subsistenzverhältniss zu jedem beliebigen Gegenstand liegt; das zweite aber auch nicht, weil jede Creatur der eignen Subsistenz entbehren kann, wie bewiesen ist *dist.* 1 im ersten Argument." Und nun folgen noch mehrere Verstärkungen dieses Beweises. Anstatt nun aber von dieser Gedankenmöglichkeit gleich auf das Factum der Incarnation überzugehen und von

jenem Satze auf sie diese Anwendung zu machen, dass sie auch hätte nicht geschehen können, und dass Gott die Erlösung hätte wirken können, wenn er gewollt hätte, durch Annahme einer unvernünftigen Natur, so setzt Durandus nun doch wie vorhin so auch hier der Allmacht Gottes Schranken, offenbar in Anbequemung an die gewohnten Systeme. Er sagt: „Nach der geordneten Macht (*potentia ordinata*) geziemte es sich nicht, eine andere Natur anzunehmen, als die vernünftige, menschliche. Und zwar geht dies hervor aus dem Zweck der Annahme, denn aus dem Zweck muss man die Art und Weise der Mittel erkennen, die zum Zweck hinführen. Der Zweck aber der Annahme war die Heilung der angenommenen Natur, wie aus der heiligen Schrift klar ist, wo sie auch über diese Materie sprechen mag. Und Damascenus sagt im dritten Buche, dass das, was nicht angenommen werden kann, auch nicht geheilt werden kann. Nun kann man so schliessen: Es geziemte sich nicht, dass eine Natur angenommen würde, wenn sie nicht geheilt würde oder geheilt werden könnte. Die unvernünftige Creatur kann aber nicht geheilt werden — — sondern allein die menschliche Natur bedurfte der Heilung und konnte sie aufnehmen. Folglich ziemte es sich auch nur, dass die menschliche Natur angenommen wurde." (*Ibidem*). Wie Durandus also vorhin die Allmacht beschränkte durch den Begriff des Unmöglichen und Möglichen, so hier durch den Begriff des Unschicklichen und Schicklichen. Nach seinem Nominalismus hätte er immer sagen können: unsere Erkenntniss reicht nicht aus dergleichen zu bestimmen, da sie nur verworren ist, und nur Dinge beurtheilen kann, welche gemäss der Vernunft (*juxta rationem*) sind. Dass Durandus nun nicht so ganz auf eine Construction der göttlichen Rathschlüsse verzichtet, kann nicht anders als aus der Gewohnheit erklärt werden, diese Mysterien philosophisch aufzuklären. Er bleibt dem nominalistischen Skepticismus nicht ganz treu, aber um so mehr bezeichnet er den Uebergang von dem thomistischen Realismus zu einem ganz entschiedenen Nominalis-

mus und daraus hervorgehenden Skepticismus und Positivismus, wie wir ihn bei *Occam* finden.

Werfen wir aber auf das Ganze rückwärts einen kurzen Blick, so wird vor allen Dingen darin der Einfluss des Nominalismus zu suchen sein, dass dem natürlichen Erkennen aller Zugang zu den Mysterien abgeschnitten wird, und alle Artikel der Theologie nur dem Glauben zugewiesen werden. Ein Wissen vom Wesen Gottes wird für dunkel und nichtig erklärt, noch mehr das Wissen von dem Sein der Trinität. Ideen werden freilich noch angenommen, um die Schöpfung zu erklären, aber sie präexistiren nicht formal und real, und die Macht tritt in den Vordergrund des göttlichen Schaffens. Diese Macht ist freilich unbegrenzt, aber dennoch nicht ohne die Schranken des Unmöglichen und Unschicklichen, so dass hier wenigstens der Willkühr die Spitze abgebrochen wird.

XIV.

WILHELM OCCAM[1].

Schon aus dem Systeme des Durandus muss es uns klar sein, dass der Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts eine ganz andere Bedeutung hat, als der des eilften und zwölften Jahrhunderts; denn während dem *Roscelin* bei seinen apologetischen Bestrebungen und seinen Erklärungsversuchen in der Trinitätslehre von *Anselm* entgegnet wurde, er solle doch die grobe Vernunft aus dem Spiele lassen, so hatte sich nun das Verhältniss geradezu umgekehrt, indem der Nominalismus auf Ausschluss der Vernunft aus dem theologischen Gebiete drang und ihre gänzliche Unfähigkeit behauptete. Noch entschiedener aber, als bei *Durandus* tritt uns dies entgegen bei *Wilhelm Occam* aus dem Franciscanerorden (also

[1] Benutzte Ausgabe. *Lugduni* 1495. *Super quattuor libros sententiarum.* — *Centilogium theologicum.* —

vom Scotismus ausgehend), einerseits berühmt als Bekämpfer der päbstlichen Hierarchie[1] im Interesse des deutschen Kaisers Ludwig von Bayern, dann aber auch neben dem Durandus gleichzeitig und selbständig der Begründer des Nominalismus, *„venerabilis inceptor"*, der den Durandus durch seine grössere Consequenz und Kühnheit ganz in Schatten stellte, gestorben 1347 in München. Wir sehen bei ihm einen Sensualismus aus Skepticismus sich entwickeln, der den Werth aller rationellen Erkenntniss völlig vernichtete, aber der dann doch wieder der Theologie zu Nutze kommen sollte, indem er die übernatürliche Offenbarung um so herrlicher hinstellte.

Ueber das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen handelt er *lib. I, dist.* 2 in den Fragen 4 bis 8, und verwirft die Meinungen des Realismus nach seinen verschiedenen Nüancen. In der ersten dieser Fragen (also *quaest.* 4) stellt er das Problem so: *„Utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca, distincta realiter ab illis?"* und erwiedert: „Auf diese Frage giebt es eine Antwort, dass jedes Universale eine gewisse Sache ist, ausser der Seele existirend in jedem Einzelding und vom Wesen jedes Einzeldinges, real unterschieden von jedem Einzelding und von jedem andern Allgemeinen, so dass der allgemeine Mensch (*homo universalis*) eine wirkliche Sache ist ausser der Seele, real existirend in jedem Menschen, und real unterschieden von jedem Menschen und von jedem allgemeinen *animal*, und von jeder allgemeinen Substanz, und von allen Gattungen und Arten, mögen sie untergeordnet oder übergeordnet sein. Und nach dieser Meinung, so viele allgemeine Prädicate an einem Einzeldinge ursprünglicherweise und für sich sind, so viele real verschiedene Dinge sind in ihm, deren jedes real unterschieden wird von

[1] Seine antihierarchischen Schriften enthalten nichts hierher gehöriges. *Lugduni* 1494. *Dialogus.* — *Opus nonaginta dierum.* — *Compendium errorum Joannis XXII.* —

dem Einzelding und von den andern (allgemeinen Prädicaten), und alle jene Dinge werden in sich auf keine Weise vervielfältigt, sobald die Einzeldinge vervielfältigt werden, welche in jedem Individuum derselben Gattung sind." Aber, heisst es nach Aufzählung aller vermeintlichen Gründe für diese Ansicht, „aber diese Meinung ist ganz einfach falsch und absurd. Denn kein einheitliches Ding *(nulla una res)* ist ohne verändert und vervielfältigt zu werden in vielen Dingen (*in pluribus suppositis vel singularibus*), noch auch in irgendwelchen geschaffenen Individuen zugleich und einmal. Nun aber wäre ein solches Ding, wenn es gesetzt würde, numerisch eins; also nicht in mehreren Einzeldingen und nicht von ihrem Wesen. — — Das kömmt allein dem göttlichen Wesen zu (*proprium est soli divinae essentiae*), dass es ohne jede Division oder Multiplication in mehreren real unterschiedenen Dingen ist." — — „Desshalb antworte ich anders auf jene Frage, dass kein Ding, welches real von Einzeldingen unterschieden ist und ihnen innewohnt, universell oder allgemein ist." — Eine andere Formel des Realismus war: „*Universale est vera res extra animam, distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem.*" Aber Occam verwirft sie und antwortet (*quaest.* 5): „Ich sage auf diese Frage, dass in dem Individuum keine allgemeine Natur ist, die real unterschieden wäre von dem individuell machenden Unterschied. Denn eine solche Natur könnte nur gedacht werden als wesentlicher Theil desselben Individuums. Nun aber ist immer zwischen dem Ganzen und dem Theil ein Verhältniss. Wenn also das Ganze etwas Besonderes ist und nichts Gemeinschaftliches, so muss auch jeder Theil gleicherweise und nach seinem Verhältniss besonders sein, und ein Theil kann nicht mehr besonders sein, als der andere. Folglich ist entweder kein Theil des Individuums besonders, oder jeder. Kein Theil ist nicht möglich, also jeder." — Eine dritte Formel des Realismus, vertreten durch Duns Scotus, war: „*Universale in re extra ani-*

mam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter;" aber Occam entgegnet (*quaest.* 6): „Das Universale und Gemeinschaftliche ist nicht etwas Reales auf Seiten des Dinges und formell von dem Individuum getrennt. Dass es nämlich nicht formell getrennt ist, ist daraus klar, weil dann, so oft der obere Begriff von dem unteren (*superius de inferiori*) ausgesagt würde, dasselbe von sich selber ausgesagt würde, weil das Obere und das Untere dieselbe Sache sein sollen." — Eine vierte Ansicht behauptete vom Allgemeinen: „*universale est res vera, una numero et singularis, sed conceptus mentis confuse repraesentans, aequaliter autem respiciens quodlibet singulare;*" aber Occam verwirft sie auch und sagt (*quaest.* 7): „Jede positive Sache ausserhalb der Seele ist *eo ipso* eine besondere, und diese besondere Sache ist geschickt dazu, den Verstand zu bewegen, sie verworren (*confuse*) aufzufassen und auch sie deutlich (*distincte*) aufzufassen. Eine verworrene Auffassung aber nenne ich die, wo der Verstand nicht ein Ding vom andern unterscheidet. So bewegt Socrates den Verstand, um den Begriff Mensch aufzufassen, wobei der Verstand nicht deutlich den Socrates von Plato unterscheidet. Uebrigens sage ich: der Oberbegriff zu Socrates, nämlich *homo* oder *animal*, bezeichnet keine andere Sache, als welche Socrates ist, nur verworren aufgefasst. — — Also: Socrates ist Socrates, dies heisst deutlich aufgefasst; aber Socrates ist ein Mensch, das ist verworren aufgefasst. — — So dass in Wahrheit *Socrates, homo, animal, corpus* real alles eins ist, und nichts das Obere und nichts das Untere ist, als nur nach der Betrachtung des Verstandes."

So verwirft Occam alle Schattirungen des Realismus, bis er endlich (*quaest.* 8) als seine Meinung ausspricht: „Das Allgemeine ist nichts Reales, das ein subjectives Sein hätte weder in der Seele, noch ausser der Seele; sondern es hat nur ein objectives Sein in der Seele; es ist ein Erdachtes (*fictum quoddam*), welches ein ebensolches Sein hat, wie das Ding

ausserhalb der Seele sein Sein im subjectiven Sein hat. Dies wird in fo'gender Weise klar. Wenn der Verstand eine Sache ausserhalb der Seele sieht, so bildet er sich (*fingit*) eine ähnliche Sache in seinem Geiste, so dass, wenn er nun schöpferische Kraft hat, er eine solche Sache im subjectiven Sein ausserhalb hervorbringt, die numerisch von der früheren getrennt ist, und ähnlich und ihr gemäss. — — Wie wenn der Künstler ein Haus ausserhalb der Seele sieht, so bildet er sich in seiner Seele ein ähnliches Haus, und nachher schafft er ein ähnliches ausserhalb, nur numerisch von dem anfänglichen verschieden. Das nach der Anschauung des ausserhalb seienden Dinges in der Seele gebildete Ding würde nun das Muster sein (*exemplar*), — — das Muster für die Einzeldinge, und kann so das Allgemeine genannt werden. — — Und so entsteht das Allgemeine nicht durch Zeugung (*per generationem*), sondern durch Abstraction, weil es nichts anderes ist, als etwas Erdachtes und Gebildetes (*nisi fictio quaedam*)."

Wenn wir nun aus diesem allen erkennen, wie den Individuen allein reale Existenz zugeschrieben wird, für die allgemeinen Begriffe dagegen nur der Name *abstractiones* und *fictiones* übrig bleibt, so hören wir auch zugleich über die menschliche Erkenntniss diesen Grundsatz ausgesprochen, dass nur die Erkenntniss des Besonderen eine deutliche, die des Allgemeinen und Begrifflichen dagegen nur eine verworrene sei. Das Wissen und die Wissenschaft würde sich demnach in zwei Hälften theilen, und den Vorzug würde das deutliche Wissen vom Besonderen und Realen haben; aber wie wir früher bei *Durandus* hörten, dass er ein Hineindringen in die materiale und fundamentale Wissenschaft nicht zugeben wollte, so auch *Occam*. „Die reale Wissenschaft, sagt er *lib. I*, *dist.* 2, *quaest.* 4, ist nicht immer eine Wissenschaft von den Dingen, als ob sie unmittelbar gewusst würden, sondern von andern an die Stelle getretenen Dingen. Um das nun zu verstehen, auch um vieles schon gesagte und noch zu sagende zu erklären, und wegen solcher, die in der Logik nicht geübt sind, so

muss man wissen: dass jede Wissenschaft, mag sie nun real oder rational sein, nur eine Wissenschaft von Sätzen ist (*de propositionibus*) als solchen, die gewusst werden, denn Sätze allein können gewusst werden.'' Ein Satz aber, sagt er mit Berufung auf *Boëthius*, kann entweder im Geiste sein, also gedacht, oder im Worte, also gesprochen, oder in Buchstaben, also geschrieben. „Und wenn es nun in derselben Weise Zeichen gäbe, um die gedachten Sätze zu bezeichnen, wie die Wörter und die Buchstaben, so würde in diesen Zeichen der Satz bestehen wie in jenen. Und wie ein gesprochener Satz wirklich zusammengesetzt wird (*vere componitur*) aus Wörtern, und der geschriebene Satz wirklich zusammengesetzt wird aus Buchstaben, so wird der gedachte Satz (*propositio concepta*) zusammengesetzt aus Gedanken, Begriffen und Vorstellungen der Seele. Und wie jedes Wort ein Theil des gesprochenen Satzes sein kann, so jeder Gedanke und Begriff ein Theil des gedachten Satzes." Von den aus Wörtern zusammengesetzten Sätzen geht nun naturgemäss alle Wissenschaft aus, und je nach dem Inhalt dieser Wörter theilt nun Occam die Wissenschaft in reale und rationale. „Die Wissenschaft von einigen gesprochenen Sätzen ist eine reale, von einigen eine rationale; und doch sind alle gewussten Dinge sammt ihren Theilen wahrhaft Wörter. Wenn nun die Theile einiger Sätze einen solchen Inhalt haben, dass sie nicht für Wörter stehen, sondern für Dinge, z. B. für Subjecte, so heisst die Wissenschaft von solchen Sätzen eine reale. Andere Theile aber in andern Sätzen stehen nur für Begriffe des Geistes, desshalb wird die Wissenschaft von solchen Sätzen eine rationale oder logische genannt." Ein Satz also wie der folgende: „jedes Dreieck hat drei Winkel", gehört zur realen Wissenschaft, weil das Wort Dreieck und das Wort Winkel die Stelle von wirklichen Dingen (*res extra*) vertritt und sie bezeichnet; dagegen der Satz: „der Mensch ist eine Species'', gehört zur rationalen Wissenschaft, weil hier die Wörter Mensch und Species keine einzelnen Subjecte (*res extra*) ver-

treten, sondern nur die Stelle von Begriffen (*conceptus mentis*) vertreten, welche ja keine reale Wirklichkeit haben. Alle Wissenschaft beschäftigt sich also nur mit den Stellvertretern der gewussten Dinge, und es ist demnach wohl zu unterscheiden zwischen einer substanziellen Kenntniss, die unmöglich ist, und einer realen Wissenschaft, die uns Occam so eben beschrieben hat. „Wenn man sagt: die Sache selbst werde gewusst, so giebt es gar keine Wissenschaft von substanziellen Dingen, vorzüglich desshalb, weil nur das Zusammengesetzte (*complexum*) gewusst wird; ausser der Seele aber ist nichts Zusammengesetztes, ausgenommen etwa das Wort oder ein ähnliches Zeichen. — — Wenn aber die Theile des gewussten Satzes für wirkliche Dinge stehen, so giebt es eine reale Wissenschaft von den Dingen, aber nicht von den allgemeinen Dingen, denn für diese geschieht keine wirkliche Stellvertretung. Denn in dem gedachten Satze: jeder Körper besteht aus Materie und einer besondern Form, geschieht keine Stellvertretung für einen wirklichen allgemeinen Körper, weil ein solcher gar nicht existirt, und wenn er existirte, doch nicht aus der Materie und der besonderen Form zusammengesetzt wäre. Sondern eine solche Wissenschaft bezieht sich auf die besonderen Dinge, weil für die besonderen Dinge die Wörter in die Stelle treten.''

Wörter sind also nur Zeichen, und selbst die reale Wissenschaft beschäftigt sich nur mit Zeichen; aber das ist von Wichtigkeit, dass es erste Zeichen sind, und nicht zweite Zeichen. Dieser Unterschied wird ausführlicher erläutert *lib. I, dist.* 22, *quaest.* 1, und es heisst hier: „Einige Namen bezeichnen wirkliche Dinge (*Significant res extra*); andere bezeichnen zunächst Begriffe des Geistes; andere bezeichnen zunächst die bezeichnenden Wörter selbst. Und es ist eine alte Unterscheidung, dass es Namen giebt in erster und in zweiter Weise (*primae impositionis* — — *secundae impositionis*). Die Namen in zweiter Weise sind jene Namen, welche man auflegt, um die bezeichnenden Wörter zu bezeichnen oder die

Eigenthümlichkeiten und die Bedingungen dieser bezeichnenden Wörter, als *nomen*, *verbum*, *participium*, *casus*, *figura*, *numerus*. Die Namen in zweiter Weise sind theils Namen für erste Begriffe (*primae intentionis*), theils für zweite Begriffe (*secundae intentionis*). Jene ersten bezeichnen wirkliche Dinge, wie z. B. *homo*, *animal*, *albedo*, *nigredo*, *linea* und dergl. Die zweiten bezeichnen Begriffe des Geistes, wie *genus*, *species*, *universale* und dergleichen."

So sehen wir denn bei Occam eine Stufenfolge von Substanz, Begriff, Wort, Schrift — das letztere immer ein Zeichen des vorhergehenden — aber auch die Begriffe sind von zwiefacher Art (*primae et secundae intentionis*), und auch die Worte und Namen sind zwiefacher Art (*primae et secundae impositionis*), so dass die rationale Wissenschaft auf das Gebiet der Zeichen und der Zeichen von Zeichen beschränkt bleibt. Und da selbst die reale Wissenschaft, obwohl ihre Existenz nicht geleugnet wird, doch nur die besondern Dinge in ihren stellvertretenden Wörtern erkennt, also auch noch weit verschieden ist von der substanziellen Kenntniss, so ist auf die natürliche Erkenntniss des Wanderers nicht viel zu geben. Die reale Wissenschaft von den besonderen Dingen ist wohl eine deutliche Erkenntniss, aber ihre Grenzen sind eng, und die rationale Wissenschaft vom Allgemeinen ist nur eine verworrene, weil sie sich nur mit Zeichen ersten und zweiten Ranges beschäftigt — was kann also die Wissenschaft leisten?

Aus diesem Nominalismus, wie wir ihn in seinen Grundzügen beschrieben haben, ergeben sich die Folgerungen auf Occams theologisches System von selbst.

Geleugnet wird nämlich, dass die Ideen als allgemeine Grundlage der Creatur in Gott liegen, und nach den Aeusserungen Occams über das Allgemeine als blosse Abstraction des Verstandes kann dies nicht anders sein. „Die Idee ist nicht real das göttliche Wesen", sagt er *lib. I, dist.* 35, *qu.* 5. „Denn entweder ist die Idee genau genommen das göttliche

Wesen; oder genau genommen ein Verhältniss (*respectus*); oder ein Zusammengesetztes aus Wesen und Verhältniss. Denn dass die Idee etwas Absolutes sei, ein Abgelöstes neben dem göttlichen Wesen, behauptet Niemand. Aber wenn man den ersten Fall annimmt, so würde, wie es nur ein Wesen giebt, es auch nur eine Idee geben, und das behauptet doch Niemand. — — Angenommen aber auch mehrere Ideen in Gott, so würden die Ideen im göttlichen Geiste entweder subjectiv, oder objectiv sein. Nicht subjectiv, denn dann würde eine Mehrheit subjectiv in ihm liegen, was offenbar falsch ist. Also würden sie nur objectiv in ihm liegen; aber das göttliche Wesen ist nicht blos objectiv, also ist es nicht eine Idee. — — Wenn man nun den zweiten Fall annimmt, so würde ein solches Verhältniss entweder ein reales, oder rationales sein. Wenn ein reales Verhältniss, so würde es sein das Verhältniss von Vater, Sohn und Geist, was falsch ist nach der Meinung unserer Gegner. Und so hat nach der Meinung dieser selben Leute Gott kein reales Verhältniss zur Creatur. Wenn es aber sein soll ein Verhältniss der Vernunft, so sagen wir, dass es ganz unmöglich sei, dass ein *ens rationis* dasselbe sei mit einem *ens reale*. Denn alles, was dasselbe ist mit einem *ens reale*, ist in Wirklichkeit ein *ens reale*, und demnach nicht ein *ens rationis*. Wenn also die Idee genannt wird ein Verhältniss der Vernunft, so ist sie nicht das göttliche Wesen. — — — Sie ist kein Verhältniss der Vernunft, theils weil es gar kein solches Verhältniss Gottes zur Creatur giebt, welchem man den Namen Idee beilegen könnte; theils weil ein solches Verhältniss (*rationalis*) nicht Musterbild für die Creatur sein kann; denn ein *ens rationis* kann nicht Musterbild sein für ein *ens reale*." Wir übergehen die Widerlegung der dritten Meinung, dass die Idee auch nicht ein Zusammengesetztes aus Wesen und Verhältniss sein könne, und fragen nach der positiven Meinung Occams, was denn die Ideen seien, und zwar wie in Gott zu denken.

„Die Ideen sind erkannte Musterbilder (*cognita quaedam exempla),* und auf sie hinschauend kann der Erkennende etwas in dem wirklichen Sein hervorbringen." Dieser Grundsatz wird auch auf Gott angewandt. „Die Ideen sind genau genommen Musterbilder, auf welche der göttliche Geist schaut, wenn er die Creaturen schafft; — — desshalb sind Ideen bei Gott anzunehmen, weil er mit Vernunft und Verstand wirkt." Aber wenn dies auch als eine Verwandtschaft mit dem Realismus erscheinen könnte, so bestimmt sich doch der Sinn dieser Behauptung ganz anders, als dort. „Erstens nämlich, die Ideen sind nicht subjectiv in Gott und real; sondern nur objectiv wie erkannte Dinge, weil die Ideen die Dinge selbst sind als solche, die noch hervorgebracht werden sollen (*producibiles*). Zweitens, von allen Dingen, die noch werden sollen, giebt es (in Gott) nur deutliche Ideen, sowie die Dinge selbst deutlich sind. Drittens, von der Materie und der Form und überhaupt von allen wesentlichen und zugehörigen Theilen sind (in Gott) deutliche Ideen. Viertens, die Ideen sind zunächst Ideen von Einzeldingen (*singularium)* und nicht von Arten (*specierum),* weil nur die Einzeldinge sollen hervorgebracht werden und keine anderen. Fünftens, von Genus und Differenz und allen Universalien giebt es (in Gott) keine Ideen; es sei denn dass man Universalien solche Dinge nennt, die in der Seele objectiv[1] existiren und den Dingen ausser der Seele gemeinschaftlich sind durch Benennung (*communia rebus extra per praedicationem*). Sechstens, von Negativem, Privativem, vom Bösen, von Schuld und dergleichen giebt es keine Ideen (in Gott), weil dies keine von andern Dingen deutlich unterschiedene Dinge sind. Siebentens, Gott hat unendlich viele Ideen, so viele nämlich, als Dinge von ihm sollen hervorgebracht werden." (*Ibidem*). Der nominalistische Grundsatz, dass das Gedachte nichts Reales ist, und der an-

[1] Im Texte steht freilich *subjective,* aber sollte dies nicht als ein Schreib- oder Druckfehler zu betrachten sein, da ja nach Occam das Allgemeine nicht *subjective,* sondern *objective* in der Seele ist?

dere, dass der Gedanke des Allgemeinen ein verworrener, der Gedanke vom Einzelding hingegen ein deutlicher sei, tritt also klar wieder hervor. Gott hat nur Ideen von einzelnen Dingen, und nur desshalb sind sie deutlich; solche Ideen, wie wir bei *Anselm* finden, haben für Occam etwas Undenkbares, und wenn früher die in Gott als Vollkommenheiten concentrirten allgemeinen Begriffe und Ideen, das Gute, das Grosse, das Gerechte u. s. w. in der Creatur zur zweiten Erscheinung kommen, so dass die Creaturen Abbilder der Gottheit sind, so sinkt dies bei Occam in das Nichts zusammen, weil weder bei Gott, noch bei der Creatur der allgemeine Begriff der Güte, Gerechtigkeit, Grösse u. s. w. etwas Reales ist. Und ebenso, wenn früher der Realismus ein Sein der Creatur im intelligibeln Sein vor der wirklichen Schöpfung angenommen hatte — wir erinnern nur an *Abälard* — so kennt Occam ein solches nicht, sondern leugnet es ausdrücklich. „Es scheint nicht gut geredet, sagt er *lib. I, dist.* 43, *quaest.* 2, dass der göttliche Verstand die Creatur in dem intelligibeln Sein hervorbringt, weil das, was durch irgend welchen Act noch kein formales Sein empfängt, sondern nur benannt wird nach einer Benennung von aussen her (*extrinseca denominatione*), durch einen solchen Act gar nicht hervorgebracht wird (*producitur*). Nun aber empfängt die Creatur damit, dass sie von Gott gedacht wird, formal Nichts, sondern wird nur durch eine Benennung von aussen her benannt, sowie ein Object des geschaffenen Verstandes nicht hervorgebracht wird dadurch, dass es gedacht wird, sondern nur benannt wird durch eine Benennung von aussen her. Folglich wird die Creatur im intelligibeln Sein nicht hervorgebracht." Ideen und gedachte Objecte sind für den Nominalisten eben nichts Reales, desshalb stellt sich die Schöpfungslehre anders heraus, als für den Realisten.

Eine andere wichtige Consequenz wird aus der mangelhaften Erkenntniss des menschlichen Verstandes auf die Erkennbarkeit Gottes gezogen. Im Prolog *quaest.* 1 sagt Occam:

„Gott kann nach seiner absoluten Macht in zwiefacher Weise erkannt werden, die eine Art ist durch Anschauung (*intuitive*), die andere durch Abstraction (*abstractive*). — — Alle intelligibeln einfachen Dinge können auf diese Art erkannt werden; wie die Creatur also durch Anschauung und durch Abstraction erkannt werden kann, also auch Gott." Die Frage ist nun aber die, ob auf menschlicher Seite sich die Art der Anschauung, oder der Abstraction findet. „Jede Art des Erkennens in Hinsicht auf Gott kann von der andern getrennt werden. Denn keinen wesentlicheren Zusammenhang und keine engere Verknüpfung haben diese beiden Erkennungsarten auf das eine Object, als auf das andere. Nun aber kann in Rücksicht der Natur eine von der andern getrennt werden. Folglich auch in Betreff Gottes." Und so heisst es dann in der *quaest.* 3 von dieser menschlichen Erkenntniss weiter: „Gott und überhaupt jedes *ens reale* kann entweder erkannt werden in sich, so dass nichts anderes den Act des Erkennens bestimmt, sowie nichts anderes, als das Weisse den Act des Sehens bestimmt. Und in dieser Weise ist es nicht möglich Gott zu erkennen nach unserm jetzigen Zustand, weil wir Gott nie so im Besondern erkennen können, wie wir die weisse Farbe sehen können. Oder Gott kann erkannt werden in einem andern, nämlich in einem Begriff (*conceptus*), oder nach anderer Meinung nach einem Prädicat (*cognitio*), das ihm und den andern Dingen gemeinschaftlich ist. Und wenn Gott dann erkannt werden soll, so muss jener Begriff ihm eigenthümlich sein, und kann doch nur ein zusammengesetzter sein. Und so erkennen wir Gott jetzt. Denn wir erkennen ihn nur als das erste Seiende, als das Höchste, als das Unendliche u. s. w. Hier ist also etwas, was den Act des Erkennens Gottes bestimmt, ausser Gott; und dies ist nicht wirklich Gott, obwohl es in Wahrheit von Gott prädicirt wird." Weil wir also keine Anschauung von Gott haben, so müssen Begriffe zu Hülfe kommen, und wir kennen schon Occams Geringschätzung gegen die begriffliche Erkenntniss; die Prä-

dicate, die daraus hervorgehen, sind also auch nicht Gott, sondern nur Namen und Zeichen, die unsere Abstraction schafft. Bis in das Wesen Gottes dringt hingegen unsere Erkenntniss nicht. „Weder das göttliche Sein (*essentia*), noch das göttliche Wesen (*quidditas*), noch irgend etwas in Gott (*intrinsecus Deo*), noch irgend etwas, das real in Gott ist, kann von uns erkannt werden. — — — Denn nichts kann in Wirklichkeit und nach seiner Natur (*naturaliter*) erkannt werden, wenn es nicht durch Anschauung (*intuitive*) erkannt wird. Nun aber haben wir nach unserm natürlichen Stande keine Anschauung von Gott. Folglich. — — Wenn nicht einmal die Creatur an sich erkannt werden kann ohne durch Anschauung, so noch viel weniger Gott." Dagegen giebt Occam zu: „Das göttliche Sein und das göttliche Wesen können von uns erkannt werden in einem Begriff, welcher zwar zusammengesetzt, aber doch ihm eigenthümlich ist, und zwar in einem Begriff, welcher in natürlicher Weise von den Dingen zu abstrahiren ist" (*lib. I, dist. 3, quaest. 2*). Das ist dann zwar nur eine abstracte Erkenntniss, weit zurückzustellen hinter die anschauliche, eine Erkenntniss, die freilich nicht in das Wesen eindringt, aber der doch eine gewisse Wahrheit und Richtigkeit auch von Occam nicht abgesprochen wird. „Mag nun durch Abstraction oder durch Intuition das Wesen Gottes erkannt werden, nothwendigerweise wird das göttliche Wesen doch immer deutlich erkannt. Denn das göttliche Wesen nach seiner höchsten Einfachheit kann gar nicht undeutlich und verworren erkannt werden; weil ein Verworrenes, welches nicht das göttliche Sein wäre, wohl aber von ihm auszusagen wäre, gar nicht als das göttliche Sein erkannt würde, also schon ein anderes Erkanntes wäre und ein anderer Ausdruck. Und dies behaupte ich nicht blos in Betreff des göttlichen Seins, sondern auch in Betreff jeder geschaffenen Sache." (*Prolog. quaest.* 1). Nicht jede abstractive Kenntniss von Gott wird also eine richtige sein; die richtige abstractive Kenntniss ist aber zugleich die deutliche, weil Gott einfach ist, also

auch die Abstraction einfach, nicht zusammengesetzt, nicht verworren. „Es kann demnach, heisst es ebendort im Prolog, in dem Wanderer, so lange er noch Wanderer ist, eine deutliche Erkenntniss von Gott sein. Denn nur die intuitive Erkenntniss widerspricht dem Wanderer. Wenn also eine abstracte Erkenntniss sein kann ohne die intuitive, so folgt, dass die abstracte Erkenntniss als eine deutliche in dem Wanderer sein kann, so lange er noch Wanderer ist." Und weil in dieser Weise eine Erkenntniss Gottes möglich ist, so kann der Mensch Gott auch Prädicate beilegen, wie es *lib. I, dist.* 22, *quaest.* 1 heisst: „der Wanderer kann Gott einen Namen beilegen, um Gott oder das göttliche Sein genau *(distincte)* zu bezeichnen. Denn wer erkennen kann, dass etwas genau unterschieden sei von etwas Anderem, der kann auch einen Namen geben, um dies deutlich zu bezeichnen. Nun aber kann der Wanderer erkennen und wissen, dass Gott deutlich von allem andern unterschieden ist. Folglich." Freilich wird dabei zugegeben, dass die zu Grunde liegende Erkenntniss Gottes eine mangelhafte sei, aber das Prädicat bleibt doch als richtig stehen. Wie das Wort „Sonne" dies Object deutlich unterscheidet, auch wenn man von der Sache selbst keine völlige Erkenntniss hat, wenn man die Sonne auch nicht an sich *(in se)* kennt, „so ist es auch mit dem Namen, welcher das göttliche Wesen bezeichnet, obwohl der Erkennende dasselbe nicht an sich (*in se*) kennt, sondern nur durch einen Mittelbegriff (*conceptus medius*)." — Wir erkennen Gott also nicht an sich, sondern nur begrifflich durch Abstraction, und alle unsere Namen bezeichnen ihn nur von aussen.

Eine solche Erkenntniss von Gott und den göttlichen Dingen kann naturgemäss nicht viel Werth haben, ihr gegenüber steht nun der Glaube an das, was Gott offenbart, und zwar zunächst nicht die *fides acquisita,* sondern die *fides infusa.* „Das nächste Object des Glaubens, sagt Occam *lib. III, qu.* 8, ist dieser Satz: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr, in der Weise wie es Gott geoffenbart hat. — — — Und so kann ein-

gesehen werden, wie ein und derselbe Glaube in den alten Vätern und in den neueren gewesen, obwohl im Speciellen jene anderes geglaubt haben, als wir, und jene anders zusammengesetzte Glaubensartikel hatten, als wir. Was jene von der Zukunft glaubten, das glauben wir von der Vergangenheit; wie z. B. jene glaubten: Christus werde geboren werden, leiden, auferstehen und gen Himmel fahren, während wir glauben, er sei geboren, er habe gelitten, er sei auferstanden und gen Himmel gefahren. — — Gott aber kann in dem Verstande des Wanderers einen Glaubenszustand (*habitum fidei*) schaffen, wodurch er unmittelbar geneigt wird (*quo immediate inclinatur*), alle Glaubensartikel zu glauben, sobald nur die *fides acquisita* in Betreff eines jeden einzelnen vorhanden ist." Von Gott geht also die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse aus, und von Gott geht auch die *fides infusa* aus, welche es möglich macht, dass der Christ auch eine *fides acquisita* hat. Die *fides infusa* erscheint somit bei Occam offenbar als ein directes Werk göttlicher Schöpfung, die Offenbarung dagegen ist enthalten in der heiligen Schrift, und desshalb kommt der Schrift eine solche Autorität zu, dass man auch das glauben muss, was sonst widersprechend ist. Zum Beispiel *lib. I, dist.* 1, *qu.* 5 handelt es sich um die Frage, ob man das Wesen Gottes geniessen könne ohne zugleich seine Person, und Occam sagt bei dieser Gelegenheit: „Niemals darf man Widersprüche in Betreff einer und derselben Sache zugeben, es sei denn dass sie in der heiligen Schrift enthalten sind, oder dass sie aus einer Bestimmung der Kirche deutlich und consequent zu entnehmen sind. Nun ist es aber klar, dass dies (der Genuss des Wesens Gottes ohne zugleich der Person) nicht in der heiligen Schrift enthalten ist, noch aus einem Beschluss der Kirche deutlich und consequent folgt. Desshalb ist jenes nicht zuzugeben." Hätte also die Schrift anderes ausgesagt, möchte es auch noch so widersprechend sein, oder hätte in Folge dessen die Kirche anders bestimmt, möchte es auch noch so widersprechend sein, so würde das den Glauben nicht stören,

denn solche Aussagen lassen sich in letzter Reihe auf Gott zurückführen, und er giebt die *fides infusa*, um das alles zu glauben.

So stehen denn bei Occam die natürliche Erkenntniss und der Glaube einander gegenüber, und dem letzteren fällt das ganze Gebiet der theologischen Wahrheiten zu. „Wenn es auch nach Gottes Allmacht statthaben könnte, heisst es im Prolog *quaest.* 3, dass ein Wissen von den theologischen Wahrheiten in einzelnen Menschen wäre, so beweise ich doch, dass es nach der gewöhnlichen Ordnung nicht so ist. Denn alles, was evident bekannt ist, ist entweder an sich bekannt; oder es wird bekannt durch andere an sich bekannte Dinge; oder endlich durch die Erfahrung, indem die Anschauung es vermittelt, mittelbar oder unmittelbar. Aber die Glaubenssachen (*credibilia*) sind nicht an sich bekannt, denn dann wären sie auch den Ungläubigen bekannt. Und sie werden auch nicht bekannt durch andere an sich bekannte Dinge, weil dann der Ungläubige, wenn man ihn nur richtig fragte, beistimmen würde (nach Augustin, *Retract. I, c.* 8). Auch sind sie nicht bekannt durch die Erfahrung, wobei mittelbar oder unmittelbar die Anschauung thätig ist, denn alle Anschauung, die der Gläubige hat, hat auch der Ungläubige, und folglich würde auch der Ungläubige durch Anschauung und Erfahrung wissen, was der Gläubige wüsste." Die theologischen Wahrheiten sind also Niemandem in natürlicher Weise bekannt, denn selbst der Gläubige hat wohl den Glauben daran, aber nicht das Wissen davon. Was ausserhalb des Glaubens von göttlichen Dingen in natürlicher Weise gewusst werden kann, das ist eigentlich und genau genommen gar kein rechtes Wissen. „Denn nichts wird wirklich und deutlich gewusst, wozu noch die Zustimmung des Glaubens erforderlich ist. — — Nun kann aber nach Aussage aller Heiligen und selbst derer, die von uns verschieden lehren, ohne Glauben Niemand den Glaubenswahrheiten beistimmen. Folglich giebt es darüber kein Wissen im eigentlichen Sinne." (*Ibidem*). Natürliche Er-

kenntniss stimmt also nicht mit den Glaubenswahrheiten, wohl aber die übernatürliche Erkenntniss (*cognitio supernaturalis*). „Die übernatürliche Erkenntniss wird in zwiefacher Hinsicht verstanden: einmal als eine solche, die in diesem Stande der Natur gar nicht kann erworben werden, und in dieser Beziehung ist uns ausser dem eingegossenen Glauben gar keine übernatürliche Erkenntniss nöthig; dann aber zweitens als eine Erkenntniss von den Wahrheiten, die man *ex puris naturalibus* nicht, sondern nur *supranaturaliter* erkennen kann, und in dieser Beziehung ist uns ausser dem Glauben übernatürliche Erkenntniss nöthig." (*Ibidem*).

Aus solchen Anschauungen über das Mangelhafte alles natürlichen Erkennens in theologischen Wahrheiten entnimmt sich denn auch, welchen Werth z. B. die in den realistischen Systemen hergebrachten, aber aus der natürlichen Erkenntniss geflossenen Beweise für das Dasein Gottes für Occam haben mussten. Ein Beweis bei *Duns Scotus* gründete sich besonders auf den Unterschied einer *causa per se* und einer *causa per accidens*, jener als *causa prima* und dieser als *causa secunda*, wobei behauptet wurde, dass die *causa per accidens* immer abhängig sei von einer *causa per se*. Aber Occam bestreitet nicht blos den Unterschied von *causa per se* und *causa per accidens* als einen nicht durchgreifenden, indem oft beides zusammenfalle („*calidum per se calefacit* — — *album per accidens calefacit*" — — aber zuweilen heisst es auch: „*album per se calefacit, si idem sit album et calidum*"), sondern er verwirft auch den Unterschied von *causa prima* und *causa secunda* als einen nicht zutreffenden. „Denn in vielen Dingen, wie die *causa secunda* nicht wirken kann ohne die *causa prima*, so auch umgekehrt diese nicht ohne jene. Folglich hängt die *causa secunda* in ihrem Wirken nicht mehr von der *causa prima* ab, als die *causa prima* von der andern, z. B. hier auf der Erde können manche wirkende Einzeldinge ihre Wirkungen nicht hervorbringen ohne die Sonne; aber auch die Sonne kann manche Wirkungen nicht hervorbringen ohne die *causae*

secundae". (*lib. I, dist.* 2, *quaest.* 10). Eine Folgerung also aus solchen unsicheren Untersätzen auf das Dasein Gottes als auf das Dasein einer allerersten Ursache würde immer unsicher und zweifelhaft sein. — Ein anderer Beweis für das Dasein Gottes war der bekannte aus *Aristoteles* entlehnte: „Alles, was bewegt wird, wird von etwas bewegt. Nun aber giebt es nicht einen unendlichen Fortgang in den bewegenden Ursachen. Folglich giebt es ein unbewegliches Erstes unter den bewegenden Ursachen." Aber Occam bestreitet sowohl den Obersatz als den Untersatz dieses Beweises. „Man kann recht wohl vernünftigerweise sagen, dass etwas sich selbst bewege, wie z. B. die Seele oder ein Engel, welche ihre verschiedenen Acte hervorbringen, und die Schwere, welche sich selbst bewegend niederwärts steigt." Ebenso muss man auch zuweilen unendliche Reihen der bewegenden Ursachen annehmen, z. B. bei der fortgesetzten Halbirung einer Linie, die doch nie gleich Null wird (*si percutiamus aliquid continuum longum* — — *in infinitum*), und bei der Reihe der erkennenden Geister (*animae intellectivae*), aus welcher eine unendliche Reihe von Menschen hervorgehe, wie Aristoteles selber zugebe. (*Centilogium theol. quaest.* 1). Beide Postulate sind also nicht unbezweifelt richtig, und eine Folgerung auf das Dasein Gottes ist nicht sicher. Und so würde es allen vorhandenen Beweisen gegenüber dem kritischen Skepticismus Occams ergehen, doch lässt er sich in einer gewissen Inconsequenz nicht abhalten selber einen Wahrscheinlichkeitsbeweis[1] für das Dasein Gottes zu liefern in *Sententt. lib. I, dist.* 2, *quaest.* 10, wo es heisst: „Was wirklich hervorgebracht wird, das wird, so lange es in seinem realen Sein fortdauert, von Etwas erhalten. Nun aber wird diese Wirkung hervorgebracht. Folglich wird sie von Etwas hervorgebracht, so lange sie dauert. Nun frage ich aber nach dem Erhaltenden; dies wird entweder von einem Andern hervorgebracht, oder nicht. Wenn nicht, so

[1] Dass er selber denselben nicht für ganz stichhaltig hält, geht wohl aus den Einleitungsworten hervor: „*videtur tamen quod evidentius posset probari.*"

ist es das erste Hervorbringende, wie es das erste Erhaltende ist. Wenn es aber von etwas Anderem hervorgebracht ist, so wird es auch von einem Andern erhalten, und von diesem Erhaltenden frage ich wie oben. Dies geht nun entweder in einer unendlichen Reihe fort, oder man muss bei einem letzten stehen bleiben. Ein Fortgang aber ins Unendliche findet nicht statt, weil es dann unendliche Dinge in der Wirklichkeit (*in actu*) geben würde, was nach einleuchtenden Gründen des Aristoteles und Anderer unmöglich ist. So muss man also ein erstes Erhaltendes annehmen, folglich auch ein erstes Wirkendes." Gewiss aber hat *Tennemann* (VIII, S. 876. 877) Recht, wenn er sagt, dass der Vorzug dieses Beweises, der allen Nachdruck auf das Erhalten und nicht auf das Hervorbringen legt, vor dem aristotelischen und scotistischen Beweise nur ein eingebildeter sei. Derselbe kritische Skepticismus, den Occam selbst anwandte, kann diesen Beweis zerpflücken, ein abermaliger Beweis für Occams Behauptung: das Dasein Gottes wie jede theologische Wahrheit sei ein Glaubensartikel.

Ebenso aber verhält es sich mit dem Beweis für die Einheit Gottes. Der Realismus des *Duns Scotus* hatte die Unmöglichkeit zweier Götter auf Grund folgenden Satzes gefordert: „wenn zwei Dinge irgendworin übereinstimmen und verschieden sind, so sind sie durch ein Anderes einstimmig und durch ein Anderes verschieden. Folglich schliessen sie ein gemeinsames Merkmal (*ratio communis*) und ein eigenthümliches Merkmal (*ratio propria*) ein, jenes, wodurch sie übereinstimmen, dies, wodurch sie verschieden sind." Aber, entgegnet Occam *lib. I, dist.* 2 *quaest.* 10: „dieser Grundsatz ist einfach falsch, weil zwei einfache Individuen durch sich selbst ohne jede Unterscheidung übereinstimmen und verschieden sind." Jene *ratio communis* und *ratio propria* waren ihm nichts Reales, sondern abstracte Begriffe, von den Individuen abstrahirt. Einen Schluss also auf die Unmöglichkeit zweier Götter zu machen, weil es sonst über die Mehrheit der höch-

sten Wesen hinaus noch ein gemeinsames Merkmal geben würde, selber also das höchste Allgemeine, das höchste Wesen, dies liess Occam als Nominalist nicht zu. Dagegen versucht er auch hier selber einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zu führen, eigentlich nur in der Beschränkung, dass nicht zwei Götter denkbar seien, und zwar, indem er weder den Begriff einer Mehrheit in der *species*, noch den Begriff einer numerischen Mehrheit (nach Individuen) auf Gott anwendbar findet, folglich die Einheit Gottes allein übrig lässt. Aber nachdem er diesen Beweis vorgetragen, schliesst er mit diesen Worten: „dieser Grund ist wohl wahrscheinlich (*probabilis*), aber er beweist nicht hinlänglich." (*Ibidem*). Er kehrt also die Waffen des Skepticismus gegen sich selbst, und in der zweiten Quästion des *Centilog. theol.* geht er soweit zu behaupten, es liessen sich mehrere Welten und mehrere Weltenlenker denken. „Die Einheit wird von Jedermann für wahrscheinlich gehalten, wahrscheinlicher, als das Gegentheil, aber bewiesen wird sie nicht. Denn um theologisch zu reden, wenn in Gott auch keine *pluralitas essentialis* gesetzt wird, so doch eine *pluralitas personalis*, und von mehreren Häretikern wird auch eine *pluralitas essentialis* angenommen. (Abt Joachim, *summa trin.*). Ebenso hat es nichts Ungereimtes, von einer Mehrheit der Ursachen zu reden; denn es brauchte unter ihnen ja kein Zwiespalt zu sein, und wenn jede stets das Beste wollte, so würden sie in guter Eintracht alles regieren. Ferner: es ist manchen Leuten sehr zweifelhaft, ob noch eine andere Welt sei neben dieser, weil Gott leicht noch eine oder einige hätte schaffen können, da mit der Erschaffung dieser Welt seine Allmacht noch nicht erschöpft ist, wie alle Theologen glauben. Wenn aber noch eine andere Welt sein kann, warum nicht ein anderer Fürst, oder eine andere erste Ursache?" Denken lässt sich also eine Mehrheit von Welten und eine Mehrheit von Göttern, aber ob es auch geglaubt werden muss? Dies führt bei Occam, wie wir gesehen haben, immer auf ein anderes Gebiet, auf das Gebiet der Offenbarung.

Wir übergehen der Aehnlichkeit wegen manche Einzelheiten, z. B. wie er anbezweifelt, dass die Unendlichkeit Gottes könne bewiesen werden, oder die Unendlichkeit seines Verstandes, und geben als Probe seines aus Misstrauen gegen die natürliche Erkenntniss erwachsenen Skepticismus nur noch diese (*lib. I, dist.* 35, *quaest.* 2): „Es lässt sich in keiner Weise beweisen, dass Gott nichts Anderes erkenne ausser sich. Zweitens lässt sich nicht beweisen, dass er alles als ein Anderes erkenne ausser sich. Drittens lässt sich wohl mit Wahrscheinlichkeit beweisen, dass er etwas als ein Anderes ausser sich erkenne, obwohl nicht genügend deutlich gegen einen Widersprecher." Im Grunde lässt sich also nichts beweisen, wie Gott die Welt erkenne, und ob er sie erkenne, und wenn wir dennoch ein solches Erkennen bei Gott annehmen, so thun wir es aus dem Glauben.

So sehen wir denn, wie Occam seinen nominalistischen Skepticismus dazu anwendet, das bisherige System der philosophischen Dogmatik niederzubrechen, indem er die Richtigkeit und die Möglichkeit der Beweise anbezweifelt und widerlegt — freilich nur die philosophische Seite der dogmatischen Systeme, nicht die Dogmen selbst, denn er war weit entfernt, ein einziges derselben umzustossen. Der Nominalismus veranlasste ihn nur stets darauf hinzuweisen, wie streng man scheiden müsse zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniss, zwischen den sinnlichen Dingen einerseits und den damit zusammenhängenden verworrenen Begriffen, und den göttlichen Dingen andererseits. Bei Gott gelten oft ganz andere Gesetze, als im Gebiete der Begriffe: er kann z. B. in vielen Dingen zugleich und einmal sein, während ein Ding oder ein allgemeiner Begriff nicht in vielen Dingen zugleich sein kann. (Vergl. das oben angeführte aus *lib. I, dist.* 2, *quaest.* 4). Die göttlichen Dinge müssen desshalb auch durch ein ganz anderes Organ des Geistes erfasst werden, durch den Glauben und nicht durch die natürliche Vernunft, und so wird dann der wohlgemeinte Rationalismus der frühe-

ren Jahrhunderte verdrängt durch einen ebenso wohlgemeinten Supranaturalismus. Gott dabei Schranken setzen, welches nun der Inhalt unsers Glaubens und demgemäss auch unsers Thuns sein muss, können wir nach Occam in keiner Weise, denn Gott ist allmächtig und kann thun, was er will. So lesen wir in der *Conclus.* 6 seines *Centilog.*: „Gott kann jede Creatur oder jedes von ihm Verschiedene in die Einheit mit sich (*in unitatem suppositi*) aufnehmen. Dies wird so bewiesen: Gott hat irgendwelche Creatur oder Natur in die Einheit mit sich aufgenommen, also kann er jede aufnehmen. — — Denn es erscheint kein grösserer Grund, warum er die eine Natur besser annehmen konnte, als die andere. Sie haben alle die gleiche Möglichkeit in sich. Folglich konnte er jede annehmen. — — Dass Gott irgendwelche Natur angenommen habe, ist ein Glaubensartikel, denn es ist ein Glaubensartikel, dass er die menschliche Natur angenommen habe. Es schliesst auch keinen Widerspruch in sich, dass Gott die Natur des Esels annehme. Also kann es Gott auch thun, und es folgt dies aus der vorigen Conclusion (*concl.* 5, dass Gott alles thun kann, was keinen Widerspruch in sich einschliesst), und in gleicher Weise kann er annehmen die Natur von Stein, Holz u. s. w." Nach seiner Allmacht hätte Gott also die Heilsgeschichte anders einrichten können, und nach seiner Allmacht hätte er auch noch grössere Liebe erweisen können, als Christi Liebe, denn so lesen wir in *Sententt. lib. I, dist.* 17, *quaest.* 8: „Wenn das Subject es fassen kann, so ist kein Widerspruch in dem Gedanken, dass noch eine grössere Liebe sei, als die Liebe Christi. Denn es ist kein Widerspruch, dass Gott eine ebenso grosse Liebe, wie die Liebe Christi, erwiesen und sie mit der Liebe Christi vereinigt habe." So nach der *potentia Dei absoluta*, aber freilich, fügt Occam hinzu, „nach der *potentia Dei ordinata* kann keine grössere Liebe sein, als die Liebe Christi." In derselben Quästion heisst es auch: „Gott könnte auch wohl eine andere Welt schaffen; ja ich glaube, dass er gar nicht so viele endliche Welten hervorbringen kann, dass man

nicht sagen könnte, er könne noch mehr schaffen;" so dass also Schöpfung und Heilsgeschichte nach Gottes Willkühr und Allmacht auch anders sein könnten. Ebenso die Bedingungen für den Eingang in das ewige Leben sind ganz abhängig von der absoluten Macht Gottes, und wenn es früher hergebracht war zu sagen, dass ohne Liebe (*caritas absoluta creata, animam formaliter informans*) Niemand könne Gott angenehm sein, so leugnet dies Occam wegen der Allmacht Gottes geradezu (*lib. I, dist.* 17, *quaest.* 1): „Alles was Gott für das ewige Leben bereiten kann und ihm nachher das Leben geben will ohne einen solchen voraufgehenden Zustand [nämlich der Liebe], kann Gott auch lieb und angenehm sein ohne einen solchen Zustand. Denn jeder, wer zum ewigen Leben bereitet ist, so dass ihm, falls er beharrt, das ewige Leben gegeben wird, jeder solcher ist Gott angenehm und lieb. Nun kann aber Gott nach seiner Allmacht (*potentia absoluta*) Jemandem das ewige Leben geben, z. B. seliges Anschauen und seligen Genuss, wenn er auch niemals jenen Zustand [der Liebe] gehabt hat; folglich befand er sich auch ohne jenen *habitus* der Liebe in einem Stande, welcher dem ewigen Leben nicht widersprach. Gott konnte ihn nach seinem damaligen Stande für das ewige Leben bereiten; folglich konnte er auch Gott angenehm sein nach seinem damaligen Stande." Das Sittengesetz ist also auch kein absolut gültiges, da man auch ohne Liebe Gott gefallen kann, und so macht denn Occam durch die Betonung der Allmacht Gottes einerseits alles in der Theologie unsicher, während er andererseits durch die aus der Allmacht Gottes geflossene factische Offenbarung und den Glaubensgehorsam die Dogmen wieder gründet. Skepticismus und Positivismus gehen hier in der merkwürdigsten Weise in einander über; aber wenn auch Positivismus und Autoritätsglaube das Ziel sind, auf welches Occam hinarbeitet, so hatte doch die Lehre von der göttlichen Allmacht bei Occam eine solche übertriebene Schärfe erlangt — er geht in der Incarnationslehre weit über den Indif-

ferentismus des *Durandus* hinaus und mit seinen Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Liebe weit über *Duns Scotus* — dass von dieser äussersten Grenze des Supranaturalismus zurückgelenkt werden musste, wenn der Glaube nicht Schaden leiden sollte an Spötterei und vorwitziger Kühnheit. Mit Hülfe der Allmacht übrigens rechtfertigt Occam auch die Transsubstanziationslehre, über deren eigenthümliche Fassung man die ausführliche Darlegung *Dieckhoffs* vergleichen wolle. Er sagt *lib. IV, quaest.* 4: „Wenn die Quantität eine von der Materie abgelöste und unterschiedene Sache ist, und wenn die Materie früher ist, als die Quantität, so kann Gott auch Materie hervorbringen und doch zugleich die Quantität zerstören." Dies kann Gott thun nach seiner *potentia absoluta*, und er thut es im Abendmahl, wo er die Materie, den Leib Christi, existiren lässt abgelösst von dem Accidens der Quantität. Freilich geht dann der Leib in einen entgegengesetzten Stand über, denn im Himmel hat er die *quantitas*, und im Abendmahl nicht, („*in uno loco habet modum quantitativum, puta in coelo, in hostia non*"), aber sollte das für Gott nicht möglich sein? „Wenn die Materie erst ausgedehnt ist (*extensa*) und sodann ohne Ausdehnung (*inextensa*) durch die göttliche Allmacht, so ist das ein Uebergang vom Gegensatz zum Gegensatz (*transitus de contradictorio in contradictorium*)"; aber der Uebergang geschieht eben doch durch göttliche Macht. „Und wenn auch der Leib Christi an sich begrenzt ist (*limitatum*), so kann er doch durch Gottes Allmacht unbegrenzt sein (*illimitatum*) an vielen Orten, sowie er auf vielen Altären sein kann trotz seiner Begrenzung." (*Ibidem*). Gott kann so thun, und weil er uns dies Wunder geoffenbart hat, so haben wir daran zu glauben. „Dass der Leib Christi wirklich unter der Gestalt des Brodes enthalten sei, kann durch die natürliche Vernunft nicht erwiesen werden, aber der eingeborene Sohn Gottes hat es selbst den Aposteln geoffenbart." — „Zwar steht es nicht ausdrücklich in der Schrift, dass die Substanz des Brodes in den Leib Christi wirklich verwandelt oder

transsubstanziirt werde; allein man glaubt, dass dies den heiligen Vätern von Gott geoffenbart oder durch fleissiges und genaues Nachforschen in den biblischen Stellen von ihnen erwiesen worden ist." (*Tractatus de sacramento altaris, cap.* 2 und 3. Vergl. *Schrökh*, K. G. 34. S. 199 ff.). In diesen Autoritätsglauben mündet also auch hier die von Skepticismus ausgehende und in Positivismus umschlagende dogmatische Arbeit Occams, dass er nicht blos auf das Schriftwort der Bibel zurückkommt, sondern sogar auf die Meinungen der früheren Kirchenväter, wie sie enthalten sind in ihren ächten und unächten Schriften, denn in dieser Beziehung ist bei ihm von Kritik keine Rede.

XV.

SCHLUSS.

Das ist der grosse Unterschied in dem Auftreten des Realismus und des Nominalismus in der mittelalterlichen Theologie, dass der erstere eine zweihundertjährige Entwickelung bedurfte, ehe er in den grossartigen Systemen des *Thomas* und des *Duns Scotus* zu einem bleibenden Abschluss gelangte, und dass man wirklich, wenn auch nicht von Lehrentwickelung, so doch von einem Fortschritt in der realistischen Dogmatik von *Anselm* bis zu den genannten Schulhäuptern reden kann, dass dagegen der Nominalismus, abgesehen von dem ersten, aber verunglückten Auftreten in *Roscelin*, sogleich in seinen beiden Begründern seine grösste Bedeutung erlangt, und dass man nicht von einer allmähligen Entwickelung und Steigerung desselben reden kann. Nicht einmal *Durandus*, der gemässigtere, war der Vorläufer für *Occam*, sondern gleichzeitig treten beide Formen des Nominalismus neben einander auf, und da Occam gleich mit der grössten Schärfe und Consequenz die Grundsätze desselben auf die Dogmatik

und ihre Behandlung geltend macht, so ist von einer Steigerung des Nominalismus nach ihm keine Rede. Was Thomas und Duns Scotus, die Erben einer zweihundertjährigen scholastischen Entwickelung, für die realistische Dogmatik der folgenden Zeit sind, nämlich unumstössliche Autoritäten, dasselbe ist Occam, der *venerabilis inceptor*, für die nachfolgenden Nominalisten; und so tritt denn die eigenthümliche Erscheinung ein, dass nicht blos seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts (wir meinen 1308, das Todesjahr des Duns Scotus) auf Seiten des Realismus nichts Neues mehr gesagt wird, sondern ebenso wenig seit der Mitte desselben Jahrhunderts (1347 starb Occam) auf Seiten des Nominalismus. Die positiven Leistungen des Realismus konnten ja nicht höher steigen, als in der *Summa* des Thomas und in den *Quaestiones super Sentt.* des Duns Scotus, und alles, was in den Schulen der Thomisten und Scotisten gelehrt wird, ist Wiederholung oder Vertheidigung dessen, was jene Meister gesagt hatten; aber auch die Behauptungen des Nominalismus konnten nicht überboten werden, einmal die negativen, da schon Occam alles das abgebrochen hatte, was ihm als eine unberechtigte Anmassung der begrifflichen Wissenschaft und der natürlichen Erkenntniss erscheinen musste, dann aber auch die positiven Leistungen, welche ohnehin sehr gering anzuschlagen sind, da der Nominalismus durch sein eigenthümliches Umschlagen vom Skepticismus zum Positivismus sich darauf beschränkt, alles das herüberzunehmen, was die alten Auctoritäten bieten, und was die Kirche als Glaubenslehre überliefert hat. Originelle Erscheinungen bietet also das Jahrhundert nach *Occam* auf beiden Seiten nicht, sondern, ohne dass ein Fortschritt in der einen oder der andern Schule geschieht, stehen die Theologen, welche dem neuen Nominalismus huldigen, denen gegenüber, welche von dem älteren Realismus nicht lassen wollen.

Lang und hart freilich war der Kampf, ehe man dem Nominalismus eine Berechtigung in der Dogmatik zugestand,

und an einen Sieg für denselben schien um so weniger zu denken, als Occam 1327 von dem Pabste Johann XXII in den Bann gethan wurde und seine Zuflucht bei Ludwig dem Bayern suchen musste. Das thomistische System wurde gegen die Angriffe des *Durandus* auf das eifrigste vertheidigt durch *Herväus Natalis* († 1323), den General des Dominicanerordens und Lehrer in Paris, und der Scoticismus fand seinen Vertreter gegen *Occam* in *Walter Burleigh*, dem theologischen Lehrer in Paris und (seit 1337) in Oxford. (Vergl. *Tennemann* VIII, S. 794 und 906). Es wurde sogar 1339 von der philosophischen Facultät in Paris (*Facultas artium*) die „*doctrina Guilielmi dicti Ockam*" verboten mit der Androhung, dass, wer dennoch seine Lehre verbreite, oder darüber disputire, oder auch nur sie citire, ein Jahr lang das Recht Vorlesungen zu halten verlieren sollte. Dies Decret muss noch nicht ganz geholfen haben, denn schon 1340 erfolgte ein zweites von derselben Facultät (*Gieseler*, II, 3, S. 221. not. f.), und *Johann Buridan*, der eifrige Vertheidiger des Nominalismus, soll in Folge dessen aus Paris vertrieben worden sein und bei der bald darauf erfolgten Gründung der Wiener Universität mitgewirkt haben — eine Nachricht des *Aventinus* (*Annal. Bojor.* VII, *c.* 21), welche freilich von anderer Seite stark bezweifelt worden ist. (*Tennemann* S. 915). Da aber die Richtung des Nominalismus einmal in der Zeit lag, so konnte derselbe durch Gewaltmassregeln auch nicht ausgerottet werden, und in Paris waren nach einander (vor und nach 1395) zwei der berühmtesten und einflussreichsten Männer, obwohl sie Nominalisten waren, Kanzler der Universität, *Peter d'Ailly* und *Johann Gerson*. Ihr grosses Ansehen verhinderte es nicht blos, dass jene Edicte noch ferner streng gehandhabt wurden, sondern bewirkte auch ein völliges Uebergewicht des Nominalismns in Paris am Ende des vierzehnten und am Anfange des funfzehnten Jahrhunderts. Nicht also in Oxford, wo der Nominalismus auf das entschiedenste bekämpft wurde, wo *Thomas von Bradwardina* durch thomistische und augustini-

sche Grundsätze, um den Pelagianismus seiner Zeit zu bekämpfen, sogar zum entschiedenen Prädestinatianismus geführt wurde, und wo *Johann Wiklef* († 1384) einen nicht minder entschiedenen Realismus lehrte. In Oxford konnte demnach der Nominalismus lange keinen Boden gewinnen, und die politische Uebermacht Englands in Frankreich, sowie die burgundischen Kriege in den ersten Jahrzehnten des funfzehnten Jahrhunderts hatten sogar auf Paris den Einfluss, dass die nominalistischen Lehrer sich von dort flüchteten und eine Zeitlang die Lehrstühle wieder von Realisten aus England besetzt wurden. (*Tennemann* S. 945). Ohne Waffengewalt erzwungen, aber doch einen Einfluss ebenso bedeutender Art hatte der Realismus Wiklefs auf Prag, indem *Johann Huss* denselben mit andern wiklefitischen Ideen vertheidigte, und seine ganze böhmische Partei sich denselben aneignete. Die deutsche Partei war im Gegensatze zu ihm nominalistisch und verpflanzte diese Richtung 1409 nach Leipzig. Auch Löwen und Wien, wo der landesflüchtige Gerson etwa ein Jahr lang gelehrt haben soll (*Schrökh*, 34. S. 32), waren dem Nominalismus ergeben, und als die englische Herrschaft in Paris aufhörte, kamen auch dort die Nominalisten wieder empor. (*Tennemann*, VIII. S. 945). Aber noch einmal brach eine Verfolgung gegen sie aus, indem 1473 der König Ludwig XI durch ein strenges Edict den Nominalismus verbot und den Realismus als allein in Paris und ganz Frankreich gültig befahl. „*Et ulterius statuimus et edicimus, quod praedicta Aristotelis doctrina ejusque commentatoris Averrois, Alberti Magni, S. Thomae de Aquino, Aegidii de Roma*[1], *Alexandri de Hales, Scoti, Bonaventurae, aliorum Realium doctorum, quorum doctrina, ut dictum est, retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in sacra theologia quam in artium Facultatibus, in praedicta Universitate Parisiensi deinceps more solito legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur. Alteram autem praedictorum Nominalium* [*doctri-*

[1] Gewöhnlich *Aegidius de Colonna* genannt.

nam] in eadem civitate aut alibi quoquoversum in regno nostro deinceps palam nec occulte quovismodo nullatenus esse legendam, docendam et dogmatizandam aut aliquatenus sustinendam expresse decernimus." (*Bulaei, hist. Univ. Paris. V.* 706 *sqq.*). Aber auch dieser letzte Angriff auf die Existenz des Nominalismus war erfolglos, und schon 1481 wurde das eben genannte Edict widerrufen, die Bücher der Nominalisten freigegeben, und jeder konnte studiren, was er wollte („*que chacun y estudiast qui voudroit. Bulaeus, V.* 739). Gleichzeitig lebte in Tübingen *Gabriel Biel*, der berühmteste seiner Zeitgenossen, der letzte Scholastiker im engeren Sinne († 1495); aber auch er war Nominalist und vertheidigte des hochgeschätzten Occams Lehrsätze in seinem Werke: *Collectorium ex Occamo in libros IV Sententiarum.*

Vielbewegt war demnach das äussere Schicksal des Nominalismus in seinem Gegensatz zum Realismus, auch abgesehen von den zahllosen Disputationen, die im Einzelnen auf den Universitäten stattfanden. Einen völligen Sieg errang der Nominalismus nicht, wie man sieht, nicht in der Weise wie der Realismus von *Abälards* bis zu *Duns Scotus*' Zeit die Alleinherrschaft geführt hatte; wohl aber hatte er ein geistiges Uebergewicht schon während des Streites und endlich in der Zeit der Ruhe, denn auf seiner Seite standen die Theologen Petrus *ab Alliaco*, Johann Gerson und Gabriel Biel[1], während ein Thomas von Bradwardina, ein Johann Wiklef und Johann Huss doch immer mit Misstrauen betrachtet wurden und auch nicht sowohl als Scholastiker, als gerade in ihrer Abweichung von der Scholastik ihre Bedeutung hatten. Die einzelnen Systeme hüben und drüben zu verfolgen ist aber völlig unnöthig,

[1] Folgendes Register berühmter Nominalisten findet sich in einer interpolirten Stelle bei Marsilius *de Inghen*: „*Guilelmus Occam, Buridanus, Gregorius de Arminio, Adam Dorp, Henricus de Oyda, Henricus de Hassia, Matthäus de Cracovia, Nicolaus Oram, Robertus Holcot, Albertus Saxo, Petrus de Alliaco, Joannes Gerson, Nicolaus de Cusa, Stephanus Proliverius, Gabriel Bihel Spirensis et ceteri innumeri, qui in Viennensi, Erfordiensi, Lovaniensi ceterisque Germaniae gymnasiis floruerunt.*" Tennemann, S. 910.

da, wie schon bemerkt worden, die Productionskraft schon mit Thomas und Scotus, Durandus und Occam aufgehört hatte. Denselben Einfluss, welchen der Realismus auf das System des Thomas hatte, hat er auch fortan bei allen Thomisten, der Einfluss des Realismus auf den Scotus ist bei allen Scotisten zu spüren, und die dogmatischen Grundsätze, welche aus Occams Nominalismus folgten, finden sich herab bis zu Gabriel Biel, wobei es sich von selbst versteht, dass mannigfache Abschwächungen und Milderungen versucht wurden, besonders wenn es einem Mann wie *Gerson* darum zu thun war, zwischen der Methaphysik und der Logik, d. h. zwischen Realismus und Nominalismus, das Friedenswerk zu Stande zu bringen, damit das formalistische und terministische Interesse der Schulen mehr aufhöre, und man sich mehr auf die Praxis werfe, wie Gerson selber es that.

Eine rechte Versöhnung finden wir aber trotz Gersons Bestrebungen, welche sich aber mehr auf *pia desideria* erstreckten, ebenso wenig, wie wir einen entschiedenen Sieg der einen Richtung über die andere gewahren. Fortgesetzter Kampf durch das funfzehnte Jahrhundert hindurch, aber es mangelt der Abschluss, und dies hat seinen Grund in zweierlei Ursachen. Einmal lebten im funfzehnten Jahrhundert die classischen Wissenschaften wieder auf und übten ihren Einfluss zunächst auf die philosophische Seite der damaligen Gelehrsamkeit, so dass das Interesse von dem arabisch-aristotelischen Scholasticismus abgezogen, und die neue Bahn des Humanismus verfolgt wurde. Dann aber auch auf dem besonderen Gebiete der Theologie oder vielmehr der kirchlichen Praxis wurde es in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts klar, dass die ganze mittelalterliche Dogmatik mit zu vielen Irrthümern durchwachsen sei, als dass sie noch länger die Kirche beherrschen könnte. Durch die Reformation Luthers warf sich das practische wie das theoretische Interesse auf die Erforschung der heiligen Schrift und auf die Gewinnung der reinen Lehre der Apostel und der allgemeinen Kirche im

Gegensatze zu den römischen (scholastischen) Irrthümern — da war der Streit zwischen Nominalismus und Realismus vergessen wegen des grösseren Streites zwischen der römischen und evangelischen Partei; und wo es sich handelte um Leben und Sterben der seligmachenden Wahrheit, da hatte man nicht Zeit und nicht Interesse mehr zu untersuchen, ob die allgemeinen Begriffe nur durch Abstraction erzeugt seien, oder ob sie etwas Reales seien in der Seele und in den Dingen, in Gott existirend, oder gar ausser Gott coexistirend. So wird denn der unerquicklich gewordene Streit mit einem Male abgebrochen und den Autoritäten des Nominalismus sowohl wie den philosophischen Untersuchungen des Realismus entgegengerufen, dass die Schrift allein gelte, um die Wahrheit zu erkennen und zu beweisen.

Gotha. — Stollbergsche Buchdruckerei.

DRUCKFEHLER.

S. 5, 11 v. u. anstatt καυ lies καϑ'.
S. 10, Z. 14 v. o. anstatt von Anselm lies *vor Anselm.*
S. 14, Z. 2 v. u. anstatt οἰσία lies *οὐσία.*
S. 23, Z. 9 v. u. anstatt womit sie, die Creatur, spricht, lies *womit sie die Creatur spricht.*
S. 39, Z. 18 v. o. anstatt Komma an docetur ist ein Punkt zu setzen.
S. 39, Z. 20 v. o. anstatt substractas lies *subtractas.*
S. 46, Z. 4 v. u. anstatt Ambrosius lies *Amboesius.*
S. 51, Z. 8 v. u. anstatt des zweiten alius lies *aliud.*
S. 62, Z. 1 v. u. anstatt scheint sich lies *scheut sich.*
S. 65, Z. 2 v. o. anstatt scheint sich lies *scheut sich.*
S. 91, Z. 1 v. u. anstatt Cruatianer lies *Creatianer.*
S. 94, Z. 1 v. u. anstatt Petrus Picturiensis lies *P. Pictaviensis.*
S. 96, Z. 3 v. u. anstatt Salisburg lies *Salisbury.*
S. 120, Z. 1 anstatt die Prädest. schliesst einen Willen lies *die Prädest. schliesst einen Willen in sich.*
S. 120, Z. 2 anstatt Regrobation lies *Reprobation.*



